

طه عبد الرّحمن

قراءةٌ في مشروعِه الفكريّ

د. إبراهيم مشروح



مكتبة
مؤمن قريش
لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق
في الكفة الأخرى لرجح إيمانه.
الإمام الصادق (ع)
moamenquraish.blogspot.com

د. إبراهيم مشروح

كاتب من المملكة المغربية، أستاذ المنطق والفلسفة في كلية الآداب بمراكش، له كتب ودراسات، منها:

- إمكانية نظرية الدلالة في فلسفة كواين، أطروحة دكتوراة غير منشورة.
- فلسفة المنطق عند كواين وما بعد النزعة التجريبية، قيد النشر.
- "النهوض بالتراث بين المرجعية والتأسيس: الفكر الفلسفي المغربي نموذجاً"، مقالة مقدمة إلى ملتقى عمّان الثقافي، ٢٠٠٢.
- "فلسفة العقل المتكوثر"، مجلة الفكر العربي، العدد ١٠٦-١٠٧، ١٩٩٨.

طه عبد الرحمن

قراءة في مشروعه الفكري

د. إبراهيم مشروح

طه عبد الرحمن

قراءة في مشروعه الفكريّ



المؤلف: د. إبراهيم مشروح
الكتـاب: طه عبد الرحمن: قراءة في مشروعه الفكريّ
متابعة وتدقيق: محمد دكير
تصميم الغلاف: حسين موسى
الإخراج والصفّ: هوساك كومبيوتر برس

الطبعة الأولى: بيروت، 2009
ISBN: 978 - 9953 - 538 - 34 - 1

Taha Abd Al-rrahman
A reading in his thoughts

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
Center of civilization
for the development of Islamic thought
بناية الصبّاح - شارع السفارات - بئر حسن - بيروت
هاتف: 826233 (9611) - فاكس: 820387 (9611) - ص.ب: 55/ 25
Info @ hadaraweb.com
www. hadaraweb.com

الفهرس

كلمة المركز

بسم الله الرحمن الرحيم

طه عبد الرحمن واحد من أصحاب المشاريع الفكريّة من الفلاسفة المعاصرين، قدَّم للفلسفة عدداً من الدراسات التي استحقّ بها شهرته وصيته. وعلى ضوء هذا التقييم لهذا العلم أردنا أن يكون واحداً من الأعلام الذين نعالج مشاريعهم الفكريّة في هذه السلسلة.

وفي شرح الرجل لمراميه ومقاصده من البحث الفلسفي، يقول محدّداً إطار مشروعه الفكريّ في ندوة حواريّة أقيمت على شرفه في إحدى المؤسسات الفكريّة في بيروت: «**أردت في حياتي أن أجتهد ولا أقلّد، ولو كان اجتهادي غير مصيب. وأريد بلا شك أن أجيب عن سؤالين يدوران في خلد كل واحد منكم. لِمَ كتبتَ ما كتبتَ على الوجه الذي كتبتَ؟**»

ويشكو، في سياق شرح مقاصده، من التقليد الذي تعاني منه الفلسفة الإسلاميّة منذ أن بدأت بالأخذ عن اليونان إلى عصرنا هذا فكثيرر من المؤلّفين في الفلسفة، بحسب تقديره، هم تراجمة وليسوا فلاسفة.

ومن هنا، انطلق يفكّر في الإبداع ورسم سبله لمن يريدونه ولا يهتدون إليه سبيلاً. كما شغلته مسألة العقلانيّة وطرائق التعبير عن الذات فدرس المنطق وكان من المختصّين فيه. وشغله هم الحداثة وما تركته من آثار على المجتمع الإسلامي فكتب عن روح الحداثة وهكذا إلى آخر حلقة في مسلسل الرغبة في الإبداع عنده.

هل أبدع طه عبد الرحمن أم لم يبدع؟ وإن أبدع فأين هي مكامن إبداعه؟ أسئلة يحاول الكاتب تقديم الأجوبة الواضحة عنها في كتابه الذي عالج فيه المشروع الفكريّ لطه عبد الرحمن بدءاً من مرحلة التكوين إلى مرحلة والنضج والقدرة على التعبير عن الذات؟

وإنّنا في **مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي**، إذ نقدم هذا الوليد الجديد في سلسلة أعلامنا نتمنّى أن يكون فيه ما يلفت نظر القارئ ويقدّم له إضافة إلى معرفته بالعلم الذي نعالجه في هذا الكتاب. ونعدُ القارئ الكريم بأن نتابع معه المسيرة التي نأمل أن تشمل دائرتها بعد فترة من الزمن أبرز المفكّرين العاصرين أو الذين تركوا بصماتهم على عصرنا من خلال ما خلفوه لنا من فكر وإنجازات، أدّوا واجب إنجازها وبنائها وبقي علينا واجب الاستفادة منها والبناء عليها من أجل غدٍ أفضل.

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

مدخل عام

ثمّة أمور كثيرة يعزُّ على المرء أن يُوفيها حقّها بموجب مراعاة الأمانة والصدق؛ غير أنَّ ما يتعلّق منها بقراءة مُستوفية لسيرة فكريّة ومسار علميّ، يكونا أعز مطلباً لما يقوم من الموانع المتصدّية لتحقيق شرائط الأمانة ومراعاة موجبات الموضوعيّة العلميّة خصوصاً عندما يكون المفكّر الذي يُكيف نهج سيرته والمشروع الفكريّ الذي نسعى إلى عرضه يُشكلان لحظة زمنية مديدة تربو عن رُبع قرن من الزمن كُنَّا فيها قد تتلمذنا على يديه، وقضينا مع مشروعه الفكريّ أمداً طويلاً ولبثنا فيه عمراً نتحمّس له تارةً ونفتر تارةً أخرى؛ ونُسقط عليه طموحاتنا الفكريّة والشخصيّة أو ننخرط فيه انخراطاً كلياً ثم نعمل على الاهتداء بما يكشف عنه من معالم تدلّ على آفاق فكريّة رحبة؛ ولذلك لا ينفك ما هو ذاتيّ، في هذا السياق، عما هو موضوعيّ.

ومع ذلك، فإنَّنا سنعمل، قدر الطاقة ونبذل الوُسع في استجلاء مظاهر الفرادة الفكريّة والعطاء العلميّ من خلال تعقّب المشروع الفكريّ للدكتور طه عبد الرحمن بما يسمح للقارئ بالتعرّف على مقوّمات هذا

المشروع وأركانه ويقف على نتائجه الفكريّة؛ وقد تغاضينا عن الانتقادات والقراءات التي تعرّضت بالتقويم للدعاوى الأساسيّة لطه عبد الرحمن لاعتبارين اثنين هما:

الاعتبار الأوّل: ويقتضي عرض المشروع الفكريّ دون الخوض في الاعتراضات التي توجّهت عليه وذلك حتى يستوعب القارئ بنية المشروع، وحتى لا تُشوّش عليه القراءات النقدية إيَّاها إدراك وحدته.

الاعتبار الثاني: ويتلخص في كوننا تولّينا، في كثير من الأحيان الرد على الانتقادات التي واكبت إصدارات وأعمال طه عبد الرحمن؛ وقد رأينا أنَّ هذا السياق، لا يقتضيها، فضلاً عن كوننا نشتغل في هذه الأثناء بتقويم مشروع طه عبد الرحمن[1]، وسنعمل على نشره في أعمال مُستقلّة.

نأمل أن تكون هذه القراءة لمشروع طه الفكريّ فاتحة لآفاق النظر الواسع الذي يَشْرئبُّ للانفتاح بالسؤال الذي يُنير الوجود البشريّ ويفتق طاقته الإبداعية حتى يكون الفكر الإسلاميّ المعاصر فكر الشُّهوديّة ونبراس الوسطيّة وصَيْقَل الحكمة.

وقبل المُضيّ في التعريف بأركان المشروع الفكريّ وعرض مقوّماته وأُسسه، يجمل بنا أن نسوق الدعاوى الرئيسيّة و الأطروحات الكبرى

---

(1) لقد أعددنا أعمالا تناولت كلّا من مشروع فقه الفلسفة ومشروع تأسيس الحداثة الإسلامية عند طه عبد الرحمن؛ حيث تولّينا تقويم مشروع فقه الفلسفة: مداه وحدوده في أفق مساءلة الإنتاج الفلسفي العربي الراهن؛ كما عملنا على مراجعة مشروع التأسيس الإسلامي للحداثة في نطاق ومنطق التفكير الطاهائي وأظهرنا بعض أعطاب التنظير للحداثة الإسلامية في سياق التحديات الفكرية الراهنة؛ وليس هاهنا معرض لبسط الكلام في الجانب التقويمي للمشروع الطاهائي.

حتى يأنس بها القارىء ويستوعب رهانات المشروع الفكريّ لطه عبد الرحمن.

الدعاوى الأساسيّة والأطروحات الكُبرى

نأتي الآن إلى استعراض الدعاوى الرئيسيّة في المشروع الفكريّ لطه عبد الرحمن، وهي دعاوى تتوزع على مجالي اشتغاله اللذين أشرنا إليهما قبل قليل؛ يتعلّق الأمر بـ:

أ - فقه الفلسفة الذي طلب فيه تحرير القول الفلسفيّ من التَّبعية والتقليد وذلك من أجل تحقيق الإبداع الفلسفيّ المنشود بإنتاج فلسفة عربيّة أصيلة.

ب - تأسيس الحداثة الإسلاميّة، بناء على النقد الأخلاقيّ للحداثة الغربيّة، وذلك من خلال تقديم الجواب الإسلاميّ على إشكالات العصر.

سوف نستخرج هذه الدعاوى من مجموع كتابات طه عبد الرحمن دون أن نُراعي في ذلك إسنادها إلى سياق مخصوص داخل مشروعه الفكريّ؛ وأغلب الظن عندنا أنها إنما تصلح للمضمارين معاً، وتشتغلان داخلهما معاً، ذلك أنَّ دعاوى المشروع الفكريّ الطاهائي، وإن تفرقت بين مجالين هما الفلسفة والفكر الإسلاميّ، فإنها تظل متضافرةً ومترابطةً يسند بعضها بعضاً في إضفاء طابع الوحدة على هذا المشروع الفكريّ.

لقد راعينا في ترتيب هذه الدعاوى تقسيمنا لفصول الكتاب ولذلك سنذكرها تباعا وفق هذا التقسيم.

1 ـ دعوى المُنعطف اللغويّ المنطقيّ:

عدَّ طه عبد الرحمن أنَّ المهمة الأساسيّة الأولى للمفكر العربيّ مهمةٌ لغويةٌ، لذلك حشد ما أمكنه من عُدة منطقيّةٍ ولغويةٍ تزوَّد فيها بأحدث ما جدَّ في الدرس المنطقيّ المعاصر، وما استُحدث من نظريّات جديدة في اللسانيات، فكانت المسألة اللغويّة منطلق تفكيره ومبتدأ مشروعه؛ وقد عبَّر في كتاباته الأولى عن هذه الدعوى بقوله: إنَّ رسالة المفكّر العربيّ يجب أن تكون رسالةً لغويةً في منطلقها، «وعلى الفيلسوف، قبل أن يتجه باجتهاده إلى التوعية بقدرة لغته الفكريّة أن يميّز لغته عما ليس من لغته، أو يتعارض ولغته عما هو لغو. ولغونا يظهر في التشويه الذي لحق أصول لغتنا وبُناها وكبت فلسفتها [...]، وعلى الفيلسوف العربيّ أن يخلّصنا من هذا اللغو الذي حال دون تحرّرنا العقليّ، ودون إبداعنا الفكريّ، وبهذا تكون رسالة الفيلسوف العربيّ رسالةً لغويةً من مُنطلقها»(1).

ومن الملاحظ أنّ المنعطف اللغويّ المنطقيّ الطاهائي يختلف عن المنعطف اللغويّ الغربيّ *Linguistiction* كما تبلور في الفلسفة الغربيّة كما سنُبيّنه في موضعه؛ يكفي أن نشير، بصدد هذه الدعوى اللغويّة المنطقيّة إلى كونها تُوجه وتُؤسّس لمعالجة إشكاليّة التخلّف الفكريّ وانعدام الإبداع الفلسفيّ المكبوت في اللّغة التي لم تنطلق من عقال إسقاط أشكال من الهيمنة التي يمارسها عليها اللسان الغربيّ بفعل الترجمة، وحتى يتحرَّر العقل والفكر ينبغي أن ننطلق من اللسان المُعْرِب عن الفكر والمتحرر من قيود التقليد.

---

(1) طه عبد الرحمن، «الأصول اللّغوية للفلسفة»، مجلة دراسات فلسفية وأدبية الصادرة عن الجمعية الفلسفة بالمغرب، السلسلة الجديدة، العدد الأول، 1976 ـ 1977.

وتأتي هذه الدعوى، من حيث الترتيب، في الأوّل، لكونها هي المنطلق الأوّل الذي عوَّل عليه طه عبد الرحمن في بناء مشروعه الفكريّ، فكان وفياً للإستراتيجيّة التي رسمها، ألا وهي إصلاح أعطاب الفكر. ولما كانت اللغة هي المظهر الوحيد للفكر فقد انطلق من إصلاحها بما أُوتيه من عُدة استمدها من النظريات اللسانية العامّة والنّماذج المنطقيّة والفلسفيّات اللغويّة.

2 ـ دعوى التّكوثُر العقليّ:

وهي دعوى بلورها طه عبد الرحمن في كتابه **اللسان والميزان**[1] بيَّن فيها اشتغال العقل في مضامير منطقيّة ولسانيّة ورياضيّة وبلاغيّة وأصوليّة وفلسفيّة؛ ومفاد هذه الدعوى تأكيد حقيقة العقل الكامنة في كونه نشاطاً وفاعليّة وليس البتة ذاتاً أو جوهراً قائماً في النفس حسب زعم الأقدمين؛ وتستند هذه الدعوى إلى كون الدليل هو العمدة والأصل الجامع بين العلوم التي ينشط فيها العقل طلباً للحقيقة، وتتركب دعوى «كوثر العقل» من دعاوى جزئية نأتي على ذكرها اتباعاً وهي تبرز الحقائق التالية:

- إنَّ الأصل في الكلام هو الدليل، فهو مناط كل اشتغال عقلي.

- إنَّ معنى الدليل هو العقل، إذ يرتد العقل إلى دليل لكون فاعليّة العقل برمّتها إنّما هي نشاط عقلي لاقتناص الدّليل.

- إنَّ الدليل الطبيعيّ يمتاز عن الدليل الصناعيّ بكونه ينبني على الإضمار بقدر انبنائه على التصريح، ويقتضي التعامل الأخلاقيّ

---

(1) طه عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1998.

قدر اقتضائه التواصل الإعلامي، ويعتمد طرائق تبليغيّة في استعاراته ومجازاته إلى جانب طرائق يتوسّل بها طلباً للحقيقة والاصطلاح؛ وبهذا يفضل الدليل الطبيعيّ الدليل الصناعيّ، وتكون الفاعلية العقليّة مُتكوْثِرة بتكوثر طرائق الاشتغال العقليّ الطالب لهذا الدليل.

وقد سعى طه عبد الرحمن إلى تعقّب مظاهر التّكوثُر في مجال الخطاب الطبيعيّ وفي مجال الاشتغال العلميّ والفلسفيّ، وهي مجالات تُقدم شواهد حية عن التّكوثُر العقليّ. ومع هذا، فينبغي أن نُميز عند طه عبد الرحمن بين التكوثر العقليّ الذي يتعلّق بإبراز فاعلية العقل، وبين دعوى العقل الواسع التي هي أعمّ من سابقتها كما سنبيّن ذلك في ما سيأتي.

3 ـ دعوى تجديد المنهج لفهم التراث

لقد اعتبر طه أن منظوره الجديد لفهمِ التراث إنَّما يشكل منقلباً جديداً قام على وجهة نظر تكاملية وانطوى على محددات ثلاثة أحصاها كالآتي:

- المحدد التداولي، وقد عدَّه مظهراً من مظاهر الإنتاجيّة في التراث المفيدة أو لغة أو معرفة، وهذا المحدد يتجسّد في قيود المجال التداولي.
- المحدد التداخلي، ومقتضاه اشتراك المعارف في التراث في مسائل إنتاج مضامينها بل ونقلها ونقدها.
- المحدد التقريبي، وهو نابع من المحدد الأوّل ومقتضاه أن

يخضع كل منقول لتحويل يُجرى عليه بمقتضى المحدد التداولي.

وقد نبَّه طه بعد هذا، في حوارات من أجل المستقبل إلى ضرورة الالتفات إلى فائدة عظمى تكمن في النظرة التكامليّة للتّراث ألا وهي عدم الإغراق في التّراث وبالتالي في عدم السّقوط في نزعة تُراثوية، لأنَّ ما ينبغي أن يُسعف الفهم الجيد للمجال التداوليّ الإسلاميّ العربيّ إنّما يكمن بدوره في معرفة حدود ومدى وقيمة الإنتاج التراثي وكيفية اشتغاله واستمداده، وكل ذلك يتوقّف على فهم الكيفيات التي ينبغي أن تُبنى بها معارفنا الجديدة من خلال تفاعلنا مع الموروث من جهة، والمنقول من الإنتاج الغربيّ من جهة أخرى.

ولعلَّ في اعتراض طه على المفكّر المغربي **محمد عابد الجابري** بخصوص استمداد هذا الأخير لمفاهيم منقولة من مجال تداولي غربي، من قبيل مفهوم «العائق الإبستمولوجي»، ومفهوم «القطيعة المعرفيّة» و«النَّزعة الأكسيومية»، وغيرها من المفاهيم من الوجاهة ما يدعو إلى مراجعة تفاعل الفكر العربيّ مع المنقول؛ وذلك بإعمال التّمحيص والتّدقيق احترازاً من «إخراج التراث على صورة لا تُحافظ على بنيته في تداخل أجزائها وتساند عناصرها، إن لم تفصل بين هذه الأجزاء والعناصر فصلا»[1]؛ وبهذا اعتبر طه أنَّ فهمه للتراث أفضى به إلى دعوى تجديد المنهج واعتبار تقويم التراث موقوفاً على قراءة جديدة تقوم على دعامات أساسيّة حصرها في أربع:

(1) طه عبد الرحمن، **حوارات من أجل المستقبل**، بيروت، دار الهادي، الطبعة الأولى 2003م، ص26.

ـ اعتماد قراءة تكشف عن الآليّات التي أُنتج بها النَّص التراثي حتى نتمكن بواسطة هذه الآليات من تحقيق الاستيعاب الجيد للمضامين التراثيّة.

ـ التزوُّد بالعُدَّة المنهجيّة العلميّة المعاصرة والمتاحة لتخريج تلك الآليّات التراثيّة، بحيث يُسهم ذلك «لا في طمر هذه الآليات التراثية أو طمس معالمها، وإنَّما في استخراجها وتحديث إجرائيتها» حتى لا يقع اجترار القديم على وجهه القديم، ولا إسقاط الآليّات المنهجية المعاصرة، من غير وعي بحدودها ومدى نجاعتها.

ـ تمحيص ونقد المناهج المقتبسة من الاشتغال الفكريّ المعاصر وصقلها قبل تسليطها على التراث الإسلاميّ العربيّ.

ـ إجراء تلاقح وتناقح بين ما يتم اقتباسه من التراث الأجنبي، وما يتم تحصيله من الآليات المنهجيّة المنقولة من التراث الإسلاميّ العربيّ.

وحتى نُبرز خصوصيّة المنظور المنهجيّ الطاهائي للتّراث، فقد ارتأينا أن نُدمجه ضمن تصور مخصوص يتعلّق بالتنظيرات المختلفة لمجايليه من المغاربة[1] لمسألة تجديد الفهم للتّراث منهجاً وحقيقةً؛

---

(1) اعترض علينا المفكر العربي جورج طرابشي في ملتقى عمان للثقافة لسنة 2002 حين ألقينا عرضا في موضوع: «النهوض بالتّراث بين المرجعية والتأسيس (الفكر الفلسفي المغربي نموذجا)» مؤاخذاً إيانا على كوننا أهملنا المفكرين العرب غير المغاربة في مقاربتنا لإستراتيجيات النّهوض بالتّراث؛ غير أننا لم نكن لنقصي القراءات العربية الأخرى؛ لأنَّ أصداء وآثار المقاربات المنهجيّة لِلتّراث تحضر لدى المغاربة في تفاعلاتهم مع إخوانهم المشارقة.

ويكمن غرضنا كذلك في اقتراح سُبل للنّهوض بالتّراث لمواجهة أسئلة الحاضر المؤرقة للفكر العربيّ الإسلاميّ؛ لذلك أفردنا فصلا خاصاً لسؤال التّراث ومسألة الحقيقة والمنهج.

4 ـ دعوى تخلّف الإبداع عن الإنتاج الفلسفيّ العربيّ

تنطلق هذه الدعوى من توصيف الاشتغال الفلسفيّ العربيّ بأنه اشتغال مُقلد لا تجديد معه وتابع لا إبداع فيه، إذ لم يدخل الفيلسوف العربيّ عهد الإبداع والحداثة الفلسفيّة؛ فقُصارى ما وصل إليه هو محاكاة المتفلسف الغربيّ، يجترّ المفاهيم التي أبدعها هذا الأخير، ويتبنّى مذهبه أو فلسفته أو رؤيته النظريّة قاصراً عن أن يطاوله أو يجاريه أو يكون نداً له، فيبدع مفاهيمه ويجترح منهجه ويُنشئ فلسفته.

ويعزو طه عبد الرحمن تخلف الإبداع عن الاشتغال الفلسفيّ العربيّ إلى آفات كثيرة يردها إلى آفتين كبيرتين:

- الآفة السّلوكية، وتنحصر في خلط الفلسفة «بالسياسة»:
- الآفة الخطابية، «التي يقع فيها المقلدة من المتفلسفة العرب، فهي آفة الفصل بين الفلسفة والمنطق».

وتنضوي تحت دعوى تخلف الإبداع الفلسفيّ عند طه عبد الرحمن دعاوى جزئية جعلها مطالب أساسيّة لمشروعه «فقه الفلسفة»! الذي تولّى فيها في المرحلة الأولى «تقويم الترجمة الفلسفيّة» مراقباً «ممارسة الفيلسوف للترجمة من لغة إلى أخرى» إلى أن تبدّى له أنَّ الوصول المطلوب إلى الإبداع الفلسفيّ يتوقّف على القدرة على التّفلسف، هذه القدرة لا تتأتى إلّا إذا تفاعل المتفلسف العربيّ مع النص الفسلفي

المنقول تفاعلًا فلسفياً، أي إذا تلقّى النص المترجم تلقياً فلسفياً، بحيث يتجاوز الترجمة اللفظية والترجمة المضمونية إلى ترجمة تأصيليّة[١]؛ لأنه «لا خروج من التقليد إلا بجعل المترجمات تحيا في فكر المتلقي، ولا حياة لها إلا إذا تمّ وصلها بأسباب موجودة أصلًا في هذا الفكر (. . .) والترجمة التأصيليّة التي أقول بها ليست إلا وصل المترجمات بهذه الأسباب الأصلية»[٢].

وأما في المرحلة الثانية، فقد توجه بعد أن أصدر الجزء الأوّل من فقه الفلسفة تحت عنوان الفلسفة والترجمة، إلى دراسة كيفية إنشاء الفيلسوف لمفاهيمه؛ «وكيف يوظفها في سياق أقواله، مستخرجاً جُملة من الآليّات والطرق التي يحتاج المتفلسف العربيّ إلى معرفتها لكي يقتدر على إبداع مفاهيمه الخاصة به»[3].

لقد أمدَّ طه عبد الرحمن المتفلسف العربيّ بدراية علميّة بفعل التفلسف أو بظاهرة الإبداع الفلسفيّ، وضبط شروط التّفلسف على الوجه المبدع. وقد رسم مشروع فقه الفلسفة أُفق الإبداع الفسلفي العربيّ القائم على استيفاء شروط استنبطها فقيه الفلسفة من الاشتغال الفلسفيّ الذي خبر تقنياته واستخرج قواعده.

5 ـ دعوى النقد الأخلاقيّ للحداثة الغربيّة

لا يجد طه عبد الرحمن أي حرج في أن يعتبر النقد الأخلاقيّ أساساً

---

(1) كُل المعطيات واردة في «فلسفيات» من كتاب: حوارات من أجل المستقبل، الصفحات من 29 إلى 49. أما أَضْرُب الترجمات عند طه عبد الرحمن، فسنعود إليها في الصفحات المقبلة بالتفصيل.

(2) المصدر نفسه، ص 102 و103.

(3) المصدر نفسه، ص 104.

يستند عليه لنقد الحداثة الغربيّة، ويتوجَّه هنا النقد «على الخصوص إلى ممارستها القولية والعقلية والمعرفية»[1]، ويُمكن أن نُجرد بعض الأصول للنقد الأخلاقيّ تنطلق منها مساهمة طه في تأسيس الحداثة الإسلاميّة بناء على نقد الحداثة الغربيّة، وقد أورد طه هذه الأصول في كتاب **روح الحداثة** الذي يعده بمثابة البديل الذي قدمه بعد النقد الأخلاقيّ، ونحن نُوردها هاهنا مختصرة:

- إنَّ الأخلاق صفات ضرورية يختل بفقدها نظام الحياة.
- إنَّ ماهيّة الإنسان تحدّدها الأخلاق وليس العقل.
- إنَّ الأخلاق مستمدة من الدين.

وليس بدعاً أن يبدِّل طه عبد الرحمن، بموجب دعوى النقد الأخلاقيّ، مفهوم الإنسان لدى الثّقافة الغربيّة ليضع مكان اعتبار الإنسان «كائناً عاقلاً»! اعتباره «كائناً أخلاقياً»! إذ الأولى أن يكون توصيفه الأخير دالاً على تميُّزه الحقيقي والفعلي بين الكائنات، لذلك فالحياة البشريّة لا تستقيم من غير أخلاق وكل آثار الاعوجاج والانحراف في الحياة إنَّما مرده إلى خلل ما في القيم الأخلاقيّة، وهذا ما يسوغ إمكانيّة وجود النّقد الأخلاقيّ ويقوم دليلاً على الحاجة إليه.

6 ـ دعوى وجوب تأسيس الحداثة الإسلاميّة

لئن كانت الحداثة الغربيّة قد غمرت الأذهان والأبدان وتمكَّنت من

---

(1) طه عبد الرحمن، روح الحداثة: **المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، ص15؛ وكذا مقدمة كتاب: **سُؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2000م.

وجدان الناس، فإنَّ واقعها هذا لا يُلغي «الإمكان الذي في يد الإنسان» بإتيان حداثة أخرى على وجه أكمل وأشمل؛ لذلك تأتي دعوى طه عبد الرحمن بهذا الموقف الجديد الداعي إلى تأسيس حداثة إسلاميّة لها مظاهرها الخلّاقة وآثارها الفعّالة في الواقع. وهو يُؤسس هذه الدعوى بناء على تفريقه بين «واقع الحداثة» و«روح الحداثة»! حيث دعا إلى تأسيس «حداثة ذات توجه معنوي بديلة عن الحداثة ذات التوجه المادي التي يعرفها المجتمع الغربيّ»[1].

ولما كانت دعوى تأسيس الحداثة الإسلاميّة بمثابة ردّ الشبهة عن دعوى النقد الأخلاقيّ للحداثة الغربيّة، تلك الشّبهة التي ترمي سُؤال الأخلاق[2] بكونه يقصد الهدم دون البناء، فإنَّ طه قد اعتبر هذا الكتاب بخلاف ذلك، تمهيدا لكتاب روح الحداثة لأنه دعا فيه إلى بديل فكري غير الفكر الغربيّ دون أن يُلغي هذا الأخير؛ وقد كانت دعواه الأساسيّة كالتالي:

«كما أنَّ هناك حداثة غير إسلاميّة، فكذلك ينبغي أن تكون هناك حداثة إسلاميّة»[3].

وتعتبر هذه الدعوى ذات منحنيين:

الأوّل، فلسفي ويقضي بمجاوزة التنظير الفلسفيّ لمبادئ الحداثة الغربيّة؛

---

(1) طه عبد الرحمن، **روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ص16.

(2) وهو الكتاب السابق على كتاب روح الحداثة.

(3) **روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، مصدر سابق، ص17 وما بعدها.

والثاني، إسلامي يقضي بضرورة الوفاء لمبادئ إسلاميّة أوسع وأشمل وأكمل تتحقّق بها الحداثة الإسلاميّة.

7 ـ دعوى الحقّ في الاختلاف أو سُؤال المشروعيّة

قد نُجيز لأنفسنا أن نعتبر هذه الدعوى عُمدة الفكر الطاهائي وذُرة سنام عطائه؛ لأنها دعوى ترتبط بسؤال المشروعيّة، أي سؤال الحقّ في الاختلاف؛ وتنقسم دعوى المشروعيّة إلى مشروعيتين كرّس لهما طه عبد الرحمن عملين من أعماله[1]؛ ولا شك أنّ هناك تلازماً وتكاملاً بين مشروعيّة الاختلاف الفلسفيّ العربيّ، ومشروعيّة الاختلاف الفكريّ الإسلاميّ. وقد لاحظ هو نفسه أنَّ من يتبع كتابيه المذكورين يخرج بهذه الملاحظة المقررة في قوله: «لا يخفى على ذي بصيرة ولا على المتابع لإنتاجنا أن عبارة «الجواب الإسلاميّ» في هذا الكتاب [يقصد كتاب **الحقّ الإسلاميّ في الاختلاف الفكريّ**] تُقابل عبارة «السُّؤال العربيّ» في كتابنا **الحقّ العربيّ في الاختلاف الفلسفيّ**؛ وأنَّ مقاربة هذا الجواب ستكون من جنس مقاربة ذاك السؤال»[2].

إنَّ غاية ما تصبو إليه دعوى المشروعيّة هو تحقيق الحرية الفكريّة للأمة العربيّة بتحرير القول الفلسفيّ من التبعية للفلسفة الغربيّة، بحيث يقتدر المتفلسف العربيّ على إنشاء فلسفته وابتكار مفاهيمه؛ وإيجاد الجواب الإسلاميّ للأمّة الإسلاميّة بما يجعلها تحضر حُضوراً حضارياً

---

(1) يتعلق الأمر بكتاب: **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، بيروت، المركز الثقافي العربي2002م؛ وكتابه: **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2005م.

(2) المصدر نفسه، ص15.

وتمارس اختلافها الفكريّ، بما يُغني ويُثري الحضارة الإنسانيّة ويُسهم في كمالها بإضافة «الروح الخاصة التي تميّز الجواب الإسلاميّ والتي تؤمّن للأمّة الإسلاميّة حقّ الاختلاف في فكرها عن الأمم الأخرى ولو كانت أشدّ منها بأساً»[1].

تلك هي دعوى المشروعيّة وإثبات الحقّ العربيّ الإسلاميّ في الاختلاف، ويتم ذلك على منحيين: منحى إثبات الحقّ في الاختلاف الفلسفيّ، ومنحى إثبات الحقّ في الاختلاف الفكريّ للأمة الإسلاميّة العربيّة.

* * *

تلك كانت أُمّهات الدعاوى الرئيسيّة في المشروع الفكريّ لطه عبد الرحمن، ارتأينا أن نعرضها في فقرات لتكون بالنّسبة للقارئ جملة من الأطروحات التي سنعمل على تبيانها في ما سيأتي من فصول هذا الكتاب، ولا بأس أن نذكر أنها أطروحات تتوزّع بل وتتكرّر في أعماله وانتاجاته الفكريّة داخل مجالين اثنين:

- مجال الاشتغال الفلسفيّ العربيّ.
- مجال الاشتغال الفكريّ الإسلاميّ.

وذلك لأنَّ مناط المشروع الفكريّ الطاهائي، كما أسلفنا، يصبو إلى تحقيق غايتين تتمثلان في ممارسة حقّ الاختلاف الفلسفيّ العربيّ وحقّ الاختلاف الفكريّ الإسلاميّ، ولن نعدم أن نتوسم في القارئ اللّبيب القُدرة على اكتشاف تداخل وتكامل بين الدعاوى لأنّها، وإن تنوعت

---

(1) المصدر نفسه، ص 17 وما بعدها.

صيغها واختلفت سياقاتها، فإنّما يقع بينها تعاضد يشد فيه بعضها البعض.

أما عن الأمور التجديديّة الجزئيَّة الأخرى التي تعبر عن المواقف والآراء في مضامير مختلفة ومتنوعة وفي موارد متعدّدة وسياقات متباينة من المشروع الفكريّ لطه عبد الرحمن، فقد أفردنا لها فقرة خاصة استخرجنا فيها المواقف والآراء، وجعلناها في خاتمة هذا الكتاب حتى يربطها القارئ بمبادئ المشروع الفكريّ ويتيسّر له أن يستنبطها منه ليجد فيها اتِّساقاً بل ولزوماً عن المنطلقات الفكريّة التي تنتج عنها.

***

بعد أن أبرزنا الدعاوى الأساسيّة في المشروع الفكريّ لطه عبد الرحمن، نبري الآن لتقسيم هذا الكتاب وتبويبه، فقد آثرنا أن نقسمه إلى خمسة فصول: تولَّى الفصل الأوّل منها النظر في المنعطف اللّغويّ وذلك حتى نبحث مكانة اللغويّات والمنطقيّات في الاشتغال الفكريّ لدى طه عبد الرحمن؛ وأما الفصل الثاني فقد خصَّصناه لسؤال التّراث ومسألة المنهج والحقيقة، لنفحص فرادة هذا الفكر واستقلاله بمنظور جديد لتقويم التّراث وبتجديد المنهج لمقاربته، وغرضنا تقصِّي حقيقة المنهج في فهم التراث؛ ولما كانت الدعاوى الأساسيّة التي أوردناها تتوزع على غايتين كبيرتين هما: غاية بلوغ الإبداع الفلسفيّ الذي قيَّض له طه عبد الرحمن مشروع فقه الفلسفة، وغاية تقديم الجواب الإسلاميّ على قضايا العصر، فقد ارتأينا أن نفرد لكل غاية على حدة فصلاً مستقلاً؛ وهكذا عقدنا الفصل الثالث لمسألة الإبداع الفلسفيّ وشروطه بما يمكننا من بسط أُسس فقه الفلسفة بوصفه الدعامة الأساسيّة للمشروع الفكريّ لهذا المفكّر

المسلم؛ كما ارتأينا أن نعقد الفصل الرابع لسؤال الحداثة والجواب الإسلاميّ، أي للتّأسيس الذي رام فيه طه عبد الرحمن وضع شروط ولوج الحداثة بالخصوصية الإسلاميّة؛ وحتى نقف على مآلات تنظيرات المشروع الفكريّ الطاهائي، أفردنا الفصل الخامس والأخير لسؤال المشروعيّة ومدى حدود هذا السُّؤال المسؤول، فتناولنا فيه مشروعيتين فأفصح عنهما طه عبد الرحمن: يتعلّق الأمر بمشروعيّة الحقّ في الاختلاف الفلسفيّ العربيّ، ومشروعيّة الحقّ في الاختلاف الفكريّ الإسلاميّ.

وقد خلصنا بعد هذا إلى خاتمة استجمعنا فيها أمهات النتائج وتساءلنا عن إمكانية التقويم النقدي الذي يستدعي الاستئناف وآفاق المُجاوزة.

الفصل الأوّل

نهجُ سيرة ومسارُ فكر

الفصل الأوّل

نهجُ سيرة ومسارُ فكر

1 ـ كشفُ نهج السِّيرة

يكشف المسار الفكريّ الطويل لطه عبد الرحمن عن تقلّبه في أطوار كثيرة، فقد استجمع فيها ما مكّنه من تحصيل تكوين متين أخذ فيه بناصية العلوم العقليّة، وذلك بعد أن استوعب مناهجها وضبط آلياتها؛ فقد اشتغل بالمنطقيّات وباللغويّات وحَصَّل أُسسهما وضبط نظرياتهما المعاصرة، إلى جانب ذلك يُضاف تكوينه الأصيل في مضمار العلوم الشرعيّة خصوصاً علم أصول الفقه. وهذا جعله مفكراً أصيلاً، وفي نفس الوقت، منفتحاً على علوم عصره. فلنتعقّب سيرته لنجسَّ من خلالها ما يَشي بخصوصيّة هذا الفكر، ولنستكشف طابعه الخاص الذي تميز به من بين مُجايليه في القرن الماضي ومطلع الألفية الثالثة.

وُلد طه عبد الرحمن بمدينة الجديدة سنة 1944م، وهي مدينة شاطئية على ساحل المحيط الأطلسي، ذات طابع سوسيولوجي مُركب من البادية لكونها تقع في سهل دكالة ومن المدار الحضري الذي حدثت فيه وقائع تاريخية متنوعة. وكان والد طه عبد الرحمن فقيهاً يُدرّس

الصبيان بـ«المسيد» (الكُتَّاب) مما ورَّثه تكويناً تقليدياً بالأساس اطَّلع فيه على مداخل العلوم الشرعيّة إلى حين ولوجه المدرسة العصرية حيث تدرج في أقسامها الابتدائيّة والإعداديّة فالثانويّة.

وقد حصل على الإجازة في الفلسفة والتحق بالمدرسة العليا للأساتذة، في فترة كان يحضر فيها دراسته الجامعية العليا بفرنسا وبالتحديد في جامعة السوربون، حيث قدَّم رسالته لنيل دبلوم دكتوراه الحلقة الثالثة سنة 1972 في موضوع: **Langage et philosophie: Essai sur les structures linguistiques de l'ontologie**[1]؛ ونحن نعتبر هذه الرسالة بمثابة النواة الصَّلبة لمشروع «فقه الفلسفة» الذي يعتبر من المشاريع الفلسفيّة العربيّة الرائدة التي اختصت بالنظر في أعطاب الفكر الفلسفيّ العربيّ طلباً للوقوف على عِللها ومجاوزتها نحو تحقيق إبداع فلسفي عربي أصيل.

وقد حصل طه عبد الرحمن، من الجامعة ذاتها، سنة 1985م على الدكتوراه بعد أن دافع عن أطروحته التي كانت تحمل عنوان: **Essai sur les logiques de raisonnements argumentatif et naturels** وهو ما يمكن ترجمته بأطروحة في منطقيات الاستدلال الحِجاجي والطبيعي، وهي امتداد لرسالته السابقة حيث أكد فيها على خصوصيّة التفلسف التابعة للغة ولمجالها التداولي والثقافي؛ وتجدر الإشارة إلى أنَّ هذه الأطروحة لم تعرف، إلى حد الآن، طريقها إلى النشر.

ولا شك في أنَّ المسار المهني لطه عبد الرحمن كان، هو الآخر،

(1) قُمنا بترجمة هذه الرسالة إلى العربية سنة 2001م تحت عنوان: اللغة والفلسفة، بحث في البنيات اللغوية للأنطولوجيا، وهي في طريقها إلى النشر.

زاخراً بالعطاء الذي يصبّ في ما جَشّم به الرجل نفسه من طلب مجاوزة التبعية للنّماذج الفكريّة الغربيّة، فقد التحق بسلك التدريس بجامعة محمد الخامس بالرباط، في سنوات عاصفة شهدت صراعاً مريراً بين التيارين الشيوعي والليبرالي المتصارعين، فكان كل فكر يتوق إلى المنهج وإلى إتباع مسالك البحث العلميّ يُعد ضرباً من الترف الفكريّ والخدمة المجانيّة للفكر البرجوازيّ! لذا كانت كثير من المحاضرات التي لا تعتمد المنهج المادي الجدلي الماركسي تُواجه بالرفض بل وأحياناً بالمقاطعة! فكانت هذه النبرة الجديدة الداعية إلى اعتماد المنطق واستيفاء الآليات العقليّة في البناء الفكريّ نشازاً وتغريداً خارج السّرب.

ومع ذلك، لم يكن حماس طه عبد الرحمن ليفتر في طلب التزود بالمنهج والخروج من درب الأيديولوجيا، بل تأجَّج وتقوّى رغم الاعتراضات القوية على طريقته في العمل؛ ومع ذلك، لا ينبغي أن ننكر وجود فلاسفة أفذاذ كان لهم تأثير فعال في فكر طه، ونخصّ بالذكر منهم: **علي سامي النشار** الذي أشاد بطه عبد الرحمن أيام كان طالباً وتنبأ بما سيكون لبحثه من تأثير كبير في الفكر العربيّ المعاصر[1]، وإلى جانبه الفيلسوف المغربي **محمد عزيز لحبابي** الذي صاغ فلسفته الشّخصانية، وانتبه، في الأخير، إلى ضرورة تأصيل هذه الفلسفة فطلب لها شواهد في تاريخ الفكر العربيّ الإسلاميّ.

في هذه الأجواء، وفي خضمِّ هذه المحاولات الفلسفيّة العربيّة والإسلاميّة التي دشنتها فلسفة **محمد إقبال** وجوَّانية **عثمان أمين** ووجودية

---

(1) أنظر: العدد الأول من مجلة دراسات فلسفية وأدبية التي كانت تصدر عن الجمعية المغربية للفلسفة، وكان يُديرها آنذاك الفيلسوف المغربي **محمد عزيز الحبابي**.

عبد الرحمن بدوي ووضعية **زكي نجيب محمود** وشخصانية **محمد عزيز الحبابي**، لاحظ طه عبد الرحمن أنّ هذه المحاولات الجنينيّة ظلت لا تستوعب شرائط التفلسف المفضي إلى الإبداع مما حدا به إلى التّقليل من قيمتها الفلسفيّة؛ وليس هاهنا موضع رصد موقف طه عبد الرحمن من المناخ الفكريّ والفلسفيّ والأجواء الثقافيّة العامّة التي تفاعل فيها مع مُجايليه ومعاصريه من أنداده المفكرين والمبدعين؛ لأنّنا سنعقد لها فقرة خاصة.

لقد اشتغل طه عبد الرحمن بالتدريس مدة غير يسيرة، فمنذ أن عُيِّن أستاذاً للمنطق وفلسفة اللّغة، في السبعينيات من القرن الماضي، وهو يسعى إلى إدماج المنطق في الاشتغال الفلسفيّ والاعتداد به كعدة منهجية لا محيص للمتفلسف العربيّ عنها؛ وهي قناعة ناضل من أجلها وادَّخر لها جهداً جهيداً؛ ومع أن بعض زملائه من الأساتذة، خصوصاً بعض الزائرين منهم أو المتعاقدين، كالأستاذ **نبيل شهابي** والأستاذ **علي سامي النشار** وغيرهما كانوا يلمّحون إلى كون المنهجية أساسيّة في التعاطي الفلسفيّ، إلا أنّهم كانوا مغمورين في سياق الأجواء الفكريّة والسياسيّة العارمة التي انجرف معها حتى كبار المفكّرين والمثقّفين المغاربة.

ورغم ذلك، ومع وجود هذا المناخ الفكريّ المسيَّس، فقد عمل طه عبد الرحمن على إبراز قيمة وأهمية الدّرس المنطقيّ واللغويّ في رحاب جامعة محمد الخامس بالرباط، ولم يَأْلُ جهداً في الدعوة إلى مراجعة تغليب المضمون على المنهج في التدريس والتنظير، إذ لم ينحصر هذا التّأثير الذي مارسه في الجامعة المغربيّة بل تعداه إلى جامعات عربيّة كان بها أستاذاً زائراً. ونذكر، على سبيل المثل، تدريسه بجامعة آل البيت

بعَمان (الأردن) وبجامعة صفاقس بتونس وبجامعة قُسَنْطينَة بالجزائر.

وقد بدأ إشعاعه الفكريّ يتبدّى في نشاطه العلميّ والأكاديمي، حيث اعْتُمد كخبير بأكاديمية المملكة المغربيّة وكنائب للجمعية الفلسفيّة العربيّة بعَمان بالأردن؛ ثم كنائب ممثل لجمعية الفلسفة وتواصل الثقافات *interkulturelle philosophie Gesellsch fÜr* وبعدها حصل على العضوية في الهيئة الاستشارية العربيّة لبيت الحكمة ببغداد، وقد اعتبرته الجمعية العالمية للدراسات الحِجاجيّة *International society for the study of Argumentation* ممثلا لها بالمغرب؛ وكان لإصداره كتابه: **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**[1] سنة 1987م أثر كبير في مساره الفكريّ حيث حصل على جائزة المغرب في العلوم الإنسانيّة، وتوالى عطاؤه لينال مجدداً التقدير نفسه عند صدور كتابه: **تجديد المنهج في تقويم التراث**[2] سنة 1995م.

ونظرا لتوجهاته الإسلاميّة الصريحة في كتاباته ما بعد مشروعه «فقه الفلسفة» حيث دشّن هذا المنعطف صدور كتابه **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقيّ للحداثة سنة 2000م** أي مع مطلع الألفية الثالثة، فقد حصل على تقدير من الإسيسكو ونال جائزة تقديريّة، وهكذا انخرط في الحركة الفكريّة الإسلاميّة العالميّة حيث حصل على عضوية في المجلس الأعلى لجمعية الدعوة الإسلاميّة العالمية بطرابلس، وانتُخب في مجلس

---

(1) طه عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، الدار البيضاء، المؤسسة الحديثة للطبع والنشر، الطبعة الأولى، 1987.

(2) طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1994.

أمناء **الاتّحاد العالمي** لعلماء المسلمين، فضلاً عن اعتماده كمحكِّم ومستشار في مجلات ودوريات علميّة عالميّة نذكر منها مجلة الواضحة التي تصدر عن مؤسسة دار الحديث الحسنية بالرباط، والجامعة الإسلاميّة (لندن)، والنبراس العربيّ (الأردن)، والتجديد (ماليزيا)، والمستقبلية (لبنان)، والكلمة (لبنان).

وعقب إصداراته الأخيرة التي اتخذت سبيلاً تجديدياً في قضايا الفكر الإسلاميّ المعاصر، فقد اعتمدت جملة من أفكاره في كثير من المواقع الإلكترونيّة التي تغذت من بعض المبادئ الأساسيّة التي رفعها المنتدى الذي أسَّسناه برفقته في سنة 2002م، يتعلّق الأمر بـ«**منتدى الحكمة للمفكرين والباحثين**» الذي ما يزال يرأسه.

* * *

لا يُمكن فهم المنطق الداخلي لفكر طه عبد الرحمن، إلا بربطه بتجربته الصوفية، أو قُل، «التجربة الروحية» كما يحلو له أن يُسميها. فمثلاً، لا يُصار إلى فهم موقف طه عبد الرحمن من العقلانيّة التجريديّة إذا لم نستوعب سيرته الروحية إن صحَّ التعبير؛ إذ هناك آصرة تجمع بين السيرة الفكريّة والسيرة الروحيّة.

لقد سرد طه عبد الرحمن جزءاً من هذه السيرة الروحية في كتابه **العمل الديني وتجديد العقل** حيث جاء في مقدماته الأساسيّة ما يشبه السيرة الذاتية كتبه تحت عنوان «بين يدي التجربة الدينية الحية». هذه التجربة الروحية التي اعتبرها منعطفاً أودى به إلى إحداث انقلاب فكري في سريرته وفي كينونته، فكما كانت نشأته، بالتوصيف الذي ذكره، «في بيت جعله والدُه، مدرسةً ظلَّ يشتغل فيها بتحفيظ القرآن الكريم

والأحاديث النبوية والمتون العلميّة، وبتدريس أصول العقيدة وأحكام الفقه»[1]، فكذلك احتاج الأمر إلى انفتاح «باب حياة إيمانية جديدة» تجسَّدت في ملازمة عارف بالله وهو الشيخ سيدي حمزة صاحب الطريقة القادرية البوتشيشية بالمملكة المغربيّة.

ويعزو طه عبد الرحمن، في كتابه **العمل الديني وتجديد العقل** إلى اللقاء بهذا الولي الصالح سرَّ توسع مداركه وانفتاح الكون أمام ذهنه من جراء التجربة الحية، التي صارت مفتاحاً من مفاتيح توسيع إدراكه، وفك القيود عن فهمه؛ فكشفت له أن «فضل التجربة الحية على العمل المجرد كفضل العمل على النظر المجرد»[2].

وحتى نتمكن من إعطاء هذه التجربة الروحية قيمتها داخل النسق الفكريّ الطاهائي، فإننا نصدر، عن قناعة راسخة لدينا، من خلال الملازمة التي لازمنا فيها هذا المفكّر ردحاً من الزمن يربو عن ربع قرن تتلمذنا فيه على يديه، أنَّ الأساس الميتافيزيقي لتصوره الخاص للعقل قد أمدّته به تجربته الروحية، وسوف نبرز في ما سيأتي تراتبيّة العقل لديه، ونكشف عن جوهر العقل الذي جسَّد فيه عُصارة التجربة الروحية الصوفية؛ وهذا ما جاء في أحد تصريحاته الصحفية حيث قال: «لقد كان لكتابي العمل الديني وتجديد العقل علاقة وطيدة بالتجربة الصوفية [...]، فقصدي الأوّل كان هو أن أُبين كيف أنَّ التجربة الروحية لا

---

(1) طه عبد الرحمن، **«بين يدي التجربة الدينية الحية»**، ضمن كتاب العمل الديني وتجديد العقل، الرباط، منشورات بابل، الطبعة الأولى، 1989، ص2، وقد أعيد طبع هذا الكتاب ولم يتضمن أية إحالة على المربي، أي الإهداء الذي تصدر الكتاب والذي كان موجها لشيخ الطريقة الصوفية البوتشيشية.

(2) المصدر نفسه، ص27.

تتعارض أبداً مع المعرفة العقليّة، بل إنها قد تكون سبباً من أسباب إثراء هذه المعرفة والتغلغل فيها»[1]. لقد كان «العمل الديني» هو سرُّ «تجديد العقل» عند طه عبد الرحمن وسنبرز هذه العلاقة المُلغزة في فقرة لاحقة من هذا الكتاب.

تلك كانت لمحة موجزة عن مسار فكري سوف نستجلي بعض دقائقه وتفاصيله بعرض مرحلة فكريّة ستتوالى مظاهرها التجديديّة عبر مدة مديدة تزيد عن ثلاثة عقود من الزمن؛ فلا يمكن لهذا العرض الوجيز لكشف السيرة أن يستوفي شرائط التوصيف الدقيق للرحلة الفكريّة لطه عبد الرحمن ما لم نعمل على بسط الكلام في السياق الفكريّ العام ونستعرض الأجواء الثقافية والسياسية والسجالات بين الاتجاهات والتيارات الفكريّة التي صارعها وتفاعل معها بالسلب والإيجاب وبالتأثير والتأثر.

إذا كانت المملكة المغربيّة تنتمي إلى الأمة العربيّة الإسلاميّة وتخضع لمؤثراتها التي تتبع من اتجاهات فكريّة تجتاح العالم العربيّ الإسلاميّ، فإنَّ هذا الوضع هو الذي عايشه طه عبد الرحمن بعد عودته من حلقة التكوين بالخارج، فما كان ليسلم من التأثر به ثم التّأثير فيه لاحقاً.

لقد تلقَّى طه عبد الرحمن، كما أسلفنا، تكويناً فلسفياً في رحاب الجامعة المغربيّة، أي أنه تكوّن بالأساس تكويناً فلسفياً إلى حدود حصوله على الإجازة، وقد صادف ذلك أن عايش التحوّلات الكبرى

---

(1) طه عبد الرحمن، **حوارات من أجل المستقبل**، بيروت، دار الهادي، الطبعة الأولى، 2003، ص127.

للدرس الفلسفيّ في المغرب؛ فمن جهة كان هناك تعليم للفلسفة باللّغة الفرنسية مع مساع حثيثة لتعريبها، وقد ساهم في ذلك الفيلسوف المغربي **محمد عزيز الحبابي** ثم الأستاذ **الطاهر واعزيز** ف**محمد عابد الجابري** إلى جانب ثُلة من أساتذة مشارقة كبار من أمثال الدكتور **علي سامي النشار**، ومن جهة أخرى كانت صراعات إيديولوجية وفكرية تملأ الأجواء تجسَّدت في غلبة الفكر الماركسي الذي تشبع به المثقفون المغاربة.

ومن المعلوم أنَّ المناخ كان مشحوناً نتيجة لحداثة عهد المغرب بالاستقلال حيث سادت التضاربات في المواقف والخيارات السياسية وكانت الرهانات متعارضة؛ نذكر أنَّ مؤسسة اتحاد كتاب المغرب قد عرفت تنازعات كبرى بين المنتمين، وكانت الصِّدامات تحتدم على الخصوص بين النزعات الإديولوجية؛ نذكر، فقد روى لنا طه عبد الرحمن بنفسه في مرحلة كان ما يزال فيها الزعيم السياسي والمفكر المغربي **علال الفاسي** على قيد الحياة أنَّ هذا الأخير ترأّس إلى جانبه إدارة انتخاب المكتب المسير في جَوٍّ مشحون لم يكن . كما قال . هاجسه الفكر بل هيمنة المزايدات السياسية.

وليس يخفى على من تعقّب تاريخ الحركات الفكريّة في النصف الثاني من القرن الماضي أنَّ الصراع الرئيسي ظلَّ كامناً في تدافع الإديولوجيات، إذ بعد النكسة العربيّة، في حرب1967م، حصل تدمُّر كبير وسخط عارم، وانتفضت الأقلام بل وتحولت الأشعار إلى رجم للخيبة الكبرى[1]، وقد كانت النكسة منعطفاً جارفاً وقوياً تقوَّت فيه

---

(1) يُشير طه عبد الرحمن في أحد حواراته إلى أنه قد تعاطى الشعر في بداية حياته، كما ولع بالصوريات من المنطق، لكن النكسة العربية حوّلته إلى مفكر تولى النظر في أعطاب الفكر، وسعى إلى بحث أسباب تخلفنا الفكري في جانب الإنتاج الفلسفي. انظر:=

الماركسيّة فتم تبنيها من قبل كبار المفكرين والاقتصاديين المغاربة؛ وقد سطت هذه الإديولوجية على عقول جُلّ المفكرين حتى سعى البعض إلى تكييف فكره مجاراة لها، كما حصل مع المفكّر المغربي عبد الله العروي الذي دعا إلى ماركسية أطلق عليها «الماركسية الموضوعيّة»: وأما طه عبد الرحمن، فكان بعد عودته من أوربا، مُتشبعاً بقناعة مفادها أنه يلزم التمكن من ناصية المنهج واعتماده لمداواة أعطاب الفكر[1].

صحيح أنَّ طه قد صرح، في لقاءات صحفية وحوارات تِلْفزيَّة، أنه قد ترك الشعر وهجر ميوله الأدبية، وصحيح أنه طلب تحصيل العُدة المنهجية بسبب النكسة العربيّة التي غيرت مساره الفكريّ واختياره العلميّ؛ ولذلك أصبح يُؤمن بأنّه لا سبيل إلى تبنِّي الفكر الغربيّ من غير ما تمحيص وتقويم، ولا سبيل إلى الإبداع من غير مراجعة نقدية للذات.

لو تساءلنا عن طبيعة البيئة الفكريّة التي تبلور فيها المشروع الفكريّ لطه عبد الرحمن، لجاز لنا أن نعتبرها بيئة انشغلت بهاجس التقدم ورفع التحدي الذي ورثه الاستعمار في ضمائر وأفئدة المفكرين والمثقفين؛ إذ كان الهاجس عبارة عن مخاض طويل تجسّد في صراع الحداثة والقدامة وفي انشطار التيارات الفكريّة والدينيّة والفلسفيّة بين ذَينك الطرفين.

= كتاب الدكتور رضوان مرحوم، **مسارات طه عبد الرحمن**، الذي عرض فيه الكاتب مشروع طه عبد الرحمن، وهو أحد تلامذته، انطلاقاً من الحوارات التي أجراها طه على قناة «الجزيزة الفضائية»، وقد أمدنا مشكوراً بنسخة مرقونة منه وهي في طريقها نحو النشر.

(1) قد يتبادر إلى الذهن أنّ طه قد انخرط في نزعة إصلاحية فكرية، ولهذا جانب من الصدق والحقيقة، غير أنه بتولي هذه المهمة: «مهمة النظر في تخلف الإبداع الفكري»، يكون قد طرح سؤالا نهضوياً يدعو إلى مواجهة التخلّف في مظهر من مظاهره الخطيرة، ألا وهو مظهر التخلف الفكري.

لقد بلغت السَّلفية، في الفكر المغربي، خصوصا مع المفكّر **علال الفاسي** ذروتها حيث عانقت أسئلة العصر وانفتحت على أسئلة المعاصرة مما طبع الفكر المغربي بطابع استقل فيه عن تيارات السَّلفية الأخرى التي انتشرت في بقاع العالم العربيّ والإسلاميّ، ولذلك فقد يكون لسلفية **علال الفاسي** أثر ما في فكر طه عبد الرحمن(1) لما لها من مظهر خلّاق ولما لها من جمع بين الجدة والأصالة؛ يذكر هنا أن الصّحوة الإسلاميّة التي دعا إليها طه عبد الرحمن تحمل بصمات ترجع إلى ما خلفه **علال الفاسي** في فكر طه، وفي فكر المغاربة أجمعين(2).

وأما في مجال الفكر الفلسفيّ، فإنَّ طه عبد الرحمن قد تتلمذ بكيفية غير مباشرة على فلاسفة أفذاذ، فلا يمكن أن نتغاضى عن التّأثير الذي مارسه كل من **علي سامي النشار ومحمد عزيز الحبابي**، فمن جهة ذكرنا

---

(1) يظهر ذلك جليا في مداخلة لطه عبد الرحمن كشف فيها عن طبيعة الفكر الأحدي الذي انطبع بطابع الروح الإسلامية التوحيدية، يراجع بهذا الصدد: طه عبد الرحمن، **«الأصول الأخلاقية والمعنوية للتوحيد: علال الفاسي نموذجا»**، مجلة الموقف، عدد 11، سنة1999م.

(2) يُشبِّه عبد الله العروي علال الفاسي بالفيلسوف الألماني هيغل Hegel في رؤيته الشمولية ونقده الديني؛ وزيادة على ذلك فإنَّ علال الفاسي قد سعى إلى تطوير الفكر المغربي دون أن يسقط في مماثلة مستحيلة، فهو يقرأ التّراث بعين الحاضر ويراجعه في ضوء الأسئلة المطروحة مما أفضى به إلى إضفاء طابع مقاصدي يصدر عن عقل مقاصدي يفكر ويبدع رؤيته الخاصة. للتوسع في العقلانية المقاصدية لعلال الفاسي يُراجع كتاب: **مقاصد الشريعة ومكارمها**، الرباط: مطبعة الرسالة، وكذلك كتابه الشهير: **النقد الذاتي**، ومما يشهد على بالغ تأثير المفكر المغربي علال الفاسي في طه عبد الرحمن ما ساقه في مقالته التي شارك بها في الندوة التي أقيمت حول الفكر الوحدوي عند **علال الفاسي**؛ وكانت مداخلته تحمل عنوان: «الأصول الأخلاقية والمعنوية للتوحيد: علال الفاسي نموذجا»، مجلة الموقف، عدد 11، سنة 1999م، حيث جاء فيها أخذه بالمنظور العلالي للتوحيد، ونورد منه هذا النص الذي يحضر في ذهن طه عبد الرحمن بل وفي ممارسته واشتغالاته الفكرية؛ أنظر: ص 323.

أنّ **علي سامي النشار** الفيلسوف الأشعري قد درَّس مدة مديدة إلى أن وافته المنية بالمملكة المغربيّة، وكان قد بشَّر بكون طه عبد الرحمن يعد أطروحة في الأسس اللغويّة للخطاب الفلسفيّ سيراجع فيها مُعيقات وأعطاب الإبداع الفلسفيّ[1].

لقد انتبه علي سامي النشار إلى مسألة المنهج، واعتبر أنَّ الفلسفة الإسلاميّة الحقيقية إنما تكمن في الاشتغال الفكريّ الأصيل لدى النُّظار المسلمين، وأنّ علم الكلام هو الممارسة الفلسفيّة الأصيلة وأنّ المتكلمين الأوائل كانت لهم مناهج مخصوصة ذات أصالة فريدة. ولا شك أنَّ هناك صدى ما في فكر طه تتردد فيه أفكار هذا الفيلسوف الذي مرَّ في صمت.

وأما **محمد عزيز الحبابي**، الفيلسوف المغربي، صاحب الفلسفة الشَّخصانية، فلم يكن ليمرّ دون أن يمارس، بدوره، حضوراً ما في فكر طه عبد الرحمن واشتغاله بهاجس الإبداع الفلسفيّ[2].

تلك بعض ملامح البيئة الفكريّة والعلميّة التي كشفنا فيها عن كون طه عبد الرحمن قد تشبع بتربية تقليديّة في مبتدإ عمره، ثم تلقَّى بعدها تربية حديثة هي التي ستتفاعل فيما بينها في مخاض سيفرز مفكراً رائداً في رأب الصدع بين الحداثة والأصالة، بناء على استلهام خطاب الأسلاف واستمداد مصادر القوة المنهجية من الفكر المعاصر.

---

(1) من المحتمل أنّ اطلاع طه عبد الرحمن على إبداعات فلسفية عربية جعله يفحص مدى استيفائها للمطلوب من أجل إبداع فلسفي عربي- إسلامي مخصوص، لذلك كان نقده لهذه التجارب الفلسفية العربية التي ظهرت بوادرها في العالم العربي ممهداً لما سينظر له تحت مسمى «فقه الفلسفة».

(2) وقد ذكر لي طه عبد الرحمن في جلسة خاصة أنه كان مُعجباً بالتشقيقات اللغوية للفيلسوف المغربي **محمد عزيز الحبابي** وبشطحاته الفلسفية!

نعود الآن إلى ذكر بعض التيّارات والمدارس الفكريّة والفلسفيّة والدينيّة التي أثّرت بالغ التّأثير في تكوين طه عبد الرحمن الفكريّ والفلسفيّ والديني؛ فمما لا شك فيه أنّه بحكم التكوين الذي تلقّاه في فرنسا، يكون فكر طه قد تلقّح بتيارات فكريّة فلسفيّة يأتي على رأسها ما يدخل في دائرة اختصاصه الضيّق، أي المنطق وفلسفة اللّغة، فعلى الرغم من كون رسالته الأولى لنيل دبلوم السِّلك الثالث والتي كانت تحت عنوان «**اللغة والفلسفة: بحث في البنيات اللغوية للأنطولوجيا**» قد كانت بالأساس رسالة غير منطقيّة بالمعنى المباشر للكلمة، فقد أورد في الأطروحة مواقف كثيرة وتشبع فيها بالمناهج التحليلية أي ما يمكن أن نجمعه في الفلسفة التحليلية وإن كان في عرضه لها يبدو متحفظاً كثيراً من الدعاوى الوضعية ـ المنطقيّة.

وتجدر الإشارة إلى أنَّ خصومات «فلسفيّة» كانت تنشأ في حلقات التدريس بينه وبين زملائه من الأساتذة كان يتبرأ فيها من أي انتساب إلى الوضعية المنطقيّة، ويذكر أنه لم يكن ينخرط في السجال الكبير الذي كان بين دعاة الماديّة الجدليّة والنزعة المنطقيّة؛[1] لأنَّ تلك المشاحنات

---

(1) يتعلق هذا الجدال بخصومة المادية التاريخية مع المادية التجريبية النقدية Empirico Criticisme، ونجد هذا الوضع ناجماً عن الكتابات التي خلّفها لينين والتي انتقد فيها الوضعية التجريبية، وتلت هذا النقد مناظرات ودحوض وتبكيتات من قبل الماركسيين اللينينيين؛ وقد كان طه على وعي بهذا الصراع الفكري حيث جاء في مقدمة كتابه **اللسان والميزان** ذكر للعقبة الكؤود التي كانت تواجه كل تفكير حر نتيجة لوجود «بيئة مُسيسة لا تسمع ولا تعقل إلا الفكر الماركسي في نزاعاته المختلفة، وكانوا يرون [أي المعترضين على تلقي دروس المنطق] في انتقادات لينين للوضعية غاية العلم ونهاية الحقيقة». انظر كتاب طه عبد الرحمن، **اللسان والميزان**، بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1998م، ص14.

كانت محسومة بالنسبة إليه لكونه لا يتخندق في المذهب الوضعي، وتجدر الإشارة كذلك إلى مؤاخذاته القوية على **زكي نجيب محمود** الكثيرة وأبرزها مؤاخذاته باختزاله الفلسفة التحليلية في النّزعة المنطقيّة لدى الوضعيّة التجريبيّة[1].

صحيح أنَّ طه عبد الرحمن قد اقتنع، في مرحلة مبكرة، بكون المشروع الوضعي المنطقيّ سيؤول إلى الفشل، وهذا ما كان يلمسه عندما انخرط في دائرة فلسفة اللّغة الطبيعيّة؛ إذ كان يعلّي من اكتشافات فلاسفة اللّغة الطبيعية، وكنا، نحن طلبته، في الصفوف الأولى من الإجازة، نستفيد كثيرا من عروضه الممتعة في فلسفة اللّغة حيث عرض كثيراً من أطروحات ودعاوى فلاسفة كبار أمثال: **جون أوستين** *Austin*، **وسورل** *Searle*، **وغرايس** *Grice* وغيرهم.

إنَّ ما يعنينا الآن، هو الإشارة إلى كون فكر طه فِكْرٌ ـ إن جاز القول ـ مخضرم، بين نزعة إصلاحية دينية رائدها المفكّر المغربي **علال الفاسي**، ونزعة فلسفيّة إبداعية أطلق شرارتها **محمد عزيز الحبابي**، بقي أن نُشير إلى تأثيره وتأثُره بمجايليه من المفكرين.

ظلت الجامعة المغربيّة تعكس، من جهة، أصداء الفكر الغربيّ خصوصاً المدرسة الفلسفيّة الفرنسية، وكانت تقرأ الفلسفة الألمانية من خلال الترجمات الفرنسية، وتشتغل على قضايا الفلسفة الألمانية من خلال استشكالات الفلاسفة الفرنسيين، والذي كان مُطبقاً، في هذه المرحلة، هو الفكر الماركسي إلى حين بلوغ التيارات النقدية للفكر

---

(1) المصدر نفسه.

الماركسي مدى بعيداً، خصوصا عندما تجددت القراءات للفلسفة الماركسية من قبل **لوي ألتوسير** *L. Althusser* وبالتحديد مع تنامي الاهتمام بالمنهج البنيوي وإلى جانبه الدّرس الابستمولوجي الذي اشتغل به المفكرون المغاربة ووظفوا مفاهيمه في قراءة التراث، وفي التعاطي مع القضايا الفلسفيّة. نُشير بهذا الصدد إلى استثمار المفاهيم الإبستمولوجية كمفهوم القطيعة، ومفهوم العائق الإبستمولوجي في قراءة التّراث من قبل المفكّر المغربي **محمد عابد الجابري** في كتاباته تماماً مثلما اشتغل **عبد الله العروي** بالتاريخانيّة ساعياً إلى بلورة الوعي التاريخي في الفكر العربيّ بعد أن جاء كتابه الإيديولوجيا العربيّة المعاصرة موافقاً في بنيته لكتاب الإيدولوجيا الألمانية **لكارل ماركس**؛ وذلك لأنَّه غلب السّجال الإديولوجي والسياسي على تأليف كبار المفكرين العرب فصارت الفلسفة مشروعاً نهضوياً فكرياً تسعى إلى إمداد المجتمع بحلول تستشرف آفاقه وتجدد الفهم لتاريخه بُغية الخروج من درب التخلف. وهكذا توالت المحاولات الفلسفيّة والإبداعية من قبل الفلسفة الشخصانية والوجودية والوضعية مع فلاسفتها العرب لتفسح المجال لخطاب يقتنص حلاً للخروج من دائرة التخلّف ولإيجاد الطريق نحو التقدم.

ومن أبرز ما أسهمت به الفلسفة المغربيّة في مساءلة التّراث من أجل الإجابة على أسئلة الحاضر المقلقة، مساهمة نقد التّراث من أجل المجاوزة مع مجايلين لطه عبد الرحمن[1] وعلى رأسهم المفكّر المغربي

---

(1) وإن كنا نعتبر أنّ **محمد عزيز الحبابي** لم يتخلَّ بدوره عن الإجابة عن سؤال النهضة المحكوم بهاجس التقدم لأنَّ فلسفته تحولت إلى نظرة أطلق عليها الغدية، (من الغد أي الرؤية الفلسفية التي تشرئب للمستقبل من أجل تطوير الشخصانية وتحقيق الحضور الحضاري)

محمد عابد الجابري، وعلي أمليل وعبد الله العروي وعبد الكبير الخطيبي[1].

وأما بخصوص الحداثة، فإنّ الفكر الفلسفيّ بالمغرب قد اعتنقها بدون أدنى شعور بمركب النّقص ، إذ راح المتفلسفة المغاربة يترجمون وينقلون أصداء الفكر الحداثي الغربيّ بل صاروا يتبنّون الفكر الما بعد حداثي متأثرين بفلاسفة فرنسيين، على الخصوص نذكر منهم **ميشيل فوكو Foucault وجاك دريدا Derrida وف. ليوطار Lyotard وجيل دولوز Deleuze** وغيرهم . . . . إلخ.

وهكذا يُمكن أن نعتبر طه عبد الرحمن، كما وصفه أحد الباحثين، بأنّه «تغريدة خارج السِّرب»؛ لأنه لم يجار المنهجية المعتمدة في البحث التراثي، كما أنّه رفض محاكاة ومجاراة الحداثة الغربيّة.

ظهر طه عبد الرحمن بخطاب فريد شكلاً ومضموناً، فمن حيث الشكل اعتمد الكتابة التدليلية والبرهانية وأسبغ على كتابته حُلة منطقيّة يطلب فيها بناء أطروحاته على قاعدة الإحكام المنطقيّ؛ ومن حيث المضمون اعتمد طريقة في النظر «تخاصم التقليد سواء أكان سلفياً أو حداثياً»[2].

ولا غرابة أن يُواجه خطابه الفكريّ بنقد شديد إن في الساحة الفكريّة

---

(1) تجدر الإشارة إلى كون هؤلاء المفكرين المغاربة ينتمون إلى الجامعة نفسها، وكانت تجمعهم داخل رحابها مساجلات نقدية ومحاورات فكرية في مناسبات فكرية عديدة فقد كان هؤلاء زملاء لطه عبد الرحمن يُدرسون بنفس الكلية بالرباط.

(2) د. رضوان مرحوم: **مسارات طه عبد الرحمن**، مرجع سابق.

المغربيّة أو في الساحة الفكريّة العربيّة، وليس هاهنا مجال لاستعراض المواقف الفكريّة النقديّة من مشروعه الفكريّ لأن غرضنا في هذا الكتاب تبيان مقوّمات وأركان ودعامات هذا المشروع وبالتالي مقاصده.

ولا شك في أنَّ طه عبد الرحمن قد شكَّل استثناءاً داخل الساحة المغربيّة والعربيّة، فهو من جهة يحمل مشروعاً لتحقيق الإبداع الفلسفيّ كما يتبدَّى من أعماله التي تُجمع تحت فقه الفلسفة؛ وهو من جهة أخرى مفكّر إسلامي يسعى إلى إيجاد الجواب الإسلاميّ، وتأسيس حداثة إسلاميّة وذلك بُناء على مواجهة الحداثة الغربيّة بالنقد الأخلاقيّ.

يعتبر طه عبد الرحمن استئنافاً لفلسفة إسلاميّة دشنها **الغزالي وابن تيمية**، وتجد إرهاصاتها الأولى في نقد الفكر الفلسفيّ اليوناني خصوصا مع دعاة الخصوصية اللغويّة العربيّة وعلى رأسهم **أبو حيان التوحيدي**[1]، فهو ينتمي إلى المنظور الإسلاميّ؛ وبذلك يمكن أن نميزه عن فلاسفة مشائين اعتنقوا الأرسطية ونحوا نحوها دون مساءلتها مساءلة نقدية.

في إحدى المقابلات الصحفية، وبالتحديد في حوارات من أجل المستقبل[2]، أعلن طه عبد الرحمن عن خصومته الفلسفيّة مع النزعة الرُّشدية وبالتالي مع فيلسوف قرطبة **أبي الوليد ابن رشد**؛ فتحت عنوان:

---

(1) يذكر بهذا الخصوص أن طه عبد الرحمن قد ركز على أطروحة الخصوصية اللغوية في رسالته لنيل دكتوراه لسلك الثالث، فقد نقل إلى الفرنسية المقايسة الفلسفية التي شملت المناظرة الشهيرة بين المنطقي **متَّى بن يونس النحوي وأبي سعيد الصيرافي**؛ يرجع إلى ضميمة الكتاب وإلى ترجمتنا العربية: Taha, Abd Al - rrahman, langage et Philosophie, Fédala, 1979.

(2) طه عبد الرحمن، **حوارات من اجل المستقبل**، مصدر سابق.

«لماذا لست رشدياً؟ ولماذا ينبغي أن لا نكون رُشديين؟»[1]. جاء التصريح بكون **ابن رشد** الشارح الأكبر لأرسطو، قد فوَّت على الفكر العربيّ الإسلاميّ فرصته لإبداع فلسفي ثمين بتمثيل خصوصيّة النظر الفلسفيّ؛ إذ كان من الممكن أن يفتح أفقاً جديداً لولا أنه اعتقد اعتقاداً راسخاً في كون «الفلسفة جملة من الأفكار الكُلية» ولم يتفطن إلى كون «التفكير الفلسفيّ يكتسب طابعه، بل طبيعته من الخصائص اللغويّة التي تختلف باختلاف اللغات، ولذا فإنَّ التفلسف هو من حقِّ الألسُنِ جميعها»[2].

لقد انشغل طه عبد الرحمن بخصومات فكريّة ناظر فيها بطريقته حتى أنّه جعل خصومته **لابن رشد** دليلاً على تميزه الفكريّ وفرادته، فقد انتقد **ابن رشد** بوصفه قمة المتفلسفة العرب المسلمين، وكان موافقاً لما ذهب إليه العُتاة المتجنين على الإنتاج الفلسفيّ العربيّ رامين إياه بالقصور؛ يتعلّق الأمر **بإرنست رينان** *Renan* في كتابه الشهير **«ابن رشد والرشدية»** الذي انتهى فيه إلى ردّ **ابن رشد** إلى سياق الفلسفة الغربيّة وتجريده من كل أصالة فلسفيّة عربيّة، وهذا تماماً ما انتهى إليه طه عبد الرحمن بقوله:

---

(1) في الثمانينيات من القرن الماضي سادت كتابات المفكر المغربي **محمد عابد الجابري** الذي وصف مشروعه في إحياء التّراث وتجديد العقل العربي بكونه يعبر عن رؤية رشدية جديدة؛ ويرى البعض أن الخصومة الفكرية التي توجه كتاب تجديد المنهج في تقويم التراث، رد عنيف على **محمد عابد الجابري** حيث يرى البعض أن معاداة الرشدية من طرف طه عبد الرحمن قد تكون لها علاقة ما بصراعه المرير مع **محمد عابد الجابري** حيث خصص طه عبد الرحمن جزءاً كبيراً من كتابه أعلاه للرد على **الجابري** بوصفه اعتمد رؤية تجزيئية للتّراث في مقابل رؤيته، أي طه، التي وصفها بالرؤية التكاملية.

(2) طه عبد الرحمن: **«الأصول اللغوية الفلسفية»**، مجلة دراسات فلسفية وأدبية الصادرة عن الجمعية المغربية للفلسفة، العدد 1، سنة 1976 ـ 1977.

«إن ابن رشد لم يبدع في الفلسفة عن طريق الفقه، ولا أبدع في الفقه عن طريق الفلسفة»[1]. وإن كان طه عبد الرحمن لا يصدر عن منظور يُنقص من عطاء الفكر الإسلاميّ العربيّ، كما أنه يناهض كل من يدَّعي عجز الأمّة العربيّة عن التفلسف لأنَّ التفلسف، في نظره، من حقِّ كل الأمم وتقتدر عليه كل الألسُن.

2 ـ مسالك التجديد وأركان المشروع الفكريّ

إنَّ الهمم الأخلاقيّة العالية هي التي تصنع المستقبل لكونها تؤمن بما في يد الإنسان من إمكان لاجتراح سُبل قويمة للحضور المستخلف في الكون بما يحفظ إنسانيّة الإنسان ويضمن اكتمالاته المتعددة والمتجددة، وبما يفتح آفاقه المأمولة على مآلاته المحمودة؛ ويمكن أن ندَّعي، من غير أن نعدم دليلاً، أنَّ فكر طه عبد الرحمن اجتهد[2] لكي ينتمي إلى هذه الهمم لكونه عمل على مواجهة أعطاب الفكر العربيّ الإسلاميّ المعاصر، وانخرط في حوار فكري ناظر فيه الفكر العربيّ ليشكل مشروعه نموذجاً حرياً بأن يُتخذ كمرجعية علميّة تتفاعل إيجابياً مع كل ما يُسهم في خلخلة التمركز الفكريّ الغربيّ ويثبت التنوع الإنسيّ بتفكيك أنوية الهيمنة.

---

(1) طه عبد الرحمن، **حوارات من أجل المستقبل**، مصدر سابق، ص110.

(2) يظل طه منخرطا في سياق الفكر الإسلامي وفي نطاق آليات تفكيره الاجتهادية يطلب في أفق مواءمة مع الأصول؛ وهو مقصد يختلف عن الأفق الذي ينفتح على الفكر؛ وقد ميَّزنا، في غير هذا الموضع، بين الفكر والإجتهاد؛ انظر مداخلتنا مسوغات الانفتاح: «مسوغات الانفتاح: من التكامل الداخلي إلى التفاعل الخارجي» ندوة التكامل المعرفي، دار الحديث الحسنية، بتاريخ 11 ـ 12 ـ 13 فبراير 2009 حيث أبرزنا دعوى انفتاح الاجتهاد على أفق الفكر، وبينا مدى وحدود الاجتهاد في نطاق الأمور الكلية ذات الطابع النظري الخالص.

ولا غرو أنَّ المطَّلع على المشروع الفكريّ التجديدي لطه عبد الرحمن، يقف على خطاب يتَّسم بالاستجابة لمطلب النهضة، ويُقدم بدائل وأساليب للنهوض، ويخترق حجب التقليد بألوان من المناهضة الحيّة، ولهذا حق لفكره أن يرقى إلى درجة يحصل معها التواصل بالتّعارف المتجسّد في الأخلاقيّة؛ ولعلَّ الإمعان في المبدإ الصريح عند طه عبد الرحمن، يدعو إلى الاهتمام لا بالمعنى الذي يُفيد «حمل الهمِّ»! بل بما يُفيد ما يمكن أن نجيزه لنفسنا بربط «الاهتمام» «برفع الهمَّة»، أي أن نقصد بالاهتمام حصول الهمَّة واتّقاد العزيمة التي تدعونا أن «نهمَّ بالأمر» بإعمال الجُهد لمواجهة الأمر الواقع ورفعه. وأعتقد جازماً أنَّ المبدأ التالي يُوشك أن يُلخص فلسفة طه عبد الرحمن:

«إنَّ الهمَّة الأخلاقيّة للإنسان أقوى من الأمر الواقع، وأصلب من حتمية الحدث لأنَّ الواقع القائم لا يستنفذ الإمكان الذي في يد الإنسان، ولا الحتميَّة المنسوبة إلى التاريخ تستنفذ طاقته»[1].

بإمكاننا أن نشتق من هذا الأصل مطلب النهضة، وسُبل النهوض، وأشكال المناهضة في مظاهر التجديد المطوية في هذا المبدإ المصر على اختراق الآفاق، والمؤمن بقدرة الإنسان على صنع تاريخه وتحويل مصيره... وكل ذلك معقود على «الهمَّة الأخلاقيّة» فهي التي تصنع القيم بوصف القيم جسراً بين عالم الواقع والفعل الإنسانيّ[2] الذي يؤثر في هذا الواقع، فالواقع هو ما يقع وليس يقع في الواقع إلا ما يُوقعه

---

(1) طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق**، ص60.

(2) Grice P., **The conception of value**, with an introduction by Judith Baker, Oxford, Clarendon Press, 2001.

الإنسان كفاعل أساسي في الوجود، لذلك فالواقع يوقعه الإنسان بفعله ويرفعه بإرادته التي تظل دائماً عبارة عن إمكان في يده؛ كما أنَّ حتمية الحدث مهما جثمت على العقول ورسَّخ فيها الاعتقاد حتى صارت تؤمن بأنَّ «الواقع لا يرتفع» لا بدَّ وأن تشهد تحويلاً يطويها طياً ويدكّ أركانها دكاً، فلا تثبت إلا حقيقة واحدة ألا وهي همة الإنسان وانسيابه في آفاق اكتمالاته التي لا تقبل بالأمر الواقع ولا بفرض الفكر الواحد.

وتأسيساً على ما سبق، يتأكد لنا أنَّ الفكر المنطلق من عُقال التقليد والمشرئب إلى أفق النقد والمجاوزة والتجديد، هو الجدير بأن يجترح سُبلاً مستقبليةً تتحدَّى به حدود الجمود والتخندق في نطاقات محدودة لا يتسنَّم فيها الفكر مراقي النظر الذي يُحدث الانقلابات في منظورنا للأشياء؛ ذلك أنَّ العالم من حولنا إنَّما يتغير كلما غيَّرنا وجدَّدنا منظورنا له، ولا يتجدَّد هذا المنظور دون أن نغير مفاهيمنا التي تضيء وجودنا؛ ذلك هو شأن فكر طه عبد الرحمن بوصفه فكر جُرأة وتحدٍّ يطبع كل نتاجه الفكريّ التجديدي.

ونحن عندما نعود إلى المبدإ السابق، نجد أنَّ التجديد مُقترن لدى طه عبد الرحمن بالهمَّة الأخلاقيّة؛ فالتجديد ملازم للهمَّة الإنسانيّة إذ هو التغيير المطلوب في أُفق الإنسان وتحققاته الممكنة! فإذا كان الواقع تحققاً لممكنات، فإنَّ هذا الواقع منذور للزوال لكون ممكنات أخرى، في يد الإنسان، ما تزال مستقبلة تستشرفها همة الإنسان، وتلوح في الأفق كإمكانات تجديديّة مجاوزة للواقع، مُتحدية لحدوده، وواعدة بتحقق إنساني أخلاقي أكمل؛ ذلك أنَّ الإنسان ليس كاملا بل هو سيرورة من الاكتمالات، وهذه الاكتمالات موقوفة على همته الأخلاقيّة.

لا مندوحة أنَّ من يسعى إلى التجديد، لا بدَّ وأن تكون همته الأخلاقيّة عالية، فلا يتوقّف التجديد، أو الرغبة في التجديد على مُجرد إعمال العقل والنظر والنقد المبين للحدود من أجل هذا التجديد، بل إنَّ عُمدة النظر التجديدي قد تكون حسيرة، فالتجديد مسؤولية تقع تبعاتها على عاتق المجدد، لذلك فالجرأة التي تكون حاملة على التجديد ينبغي لها أن تنضبط بالغاية السامية للاكتمال الإنسانيّ[1]. ومع ذلك، فإنَّ المثبطات المعنويّة والماديّة التي تقف في وجه المجدِّد تدعوه إلى الإصرار على المجاوزة وإعمال النقد[2]؛ بُناءً على مبدإٍ آخر صاغه طه عبد الرحمن، وهو مبدأ أساسي سوف يلازمنا في تعقّب نظراته التجديديَّة في مختلف المضامير الفكريّة التي طرقها؛ فهو مبدأ يأخذ بالتعددية المحمودة لا بالتعدديَّة التي تضيع معها الحقيقة ويتسيَّب فيها الفكر، كما يأخذ بالتجديد كشرط ضروري لتطوير إمكانات الإنسان، فلنذكر هذا المبدإ الثاني ثم نفحصه في ضوء الممارسة التجديديّة لطه عبد الرحمن:

«الأصل في الحقّ أن يتجدَّد وفي الطريق إليه أن يتعدَّد»

من المعلوم أنَّ الثورات التي شهدتها العلوم الدقيقة، والمراجعات التي طالت أيقن العلوم كالرياضيات والمنطق قد أفضت إلى ما يمكن أن

---

(1) شهدت الحركات التجديدية في الحداثة الغربية جُرأة تنتسب إلى دعوة **كانط Kant** إلى استعمال العقل: «اجرؤ على استعمال فهمك الخاص» أو عقلك الخاص؛ لكن هذه الجرأة نتج عنها طغيان «العقل الأداتي» La raison instrumentale الذي هيمن على أفق الإنسان، فكانت تبعة هذه الدعوى التجديدية ذات مآل غير محمود لكونها جعلت الهمة الأخلاقية منحصرة في الرؤية العقلانية التجريدية.

(2) لا نقصد هنا بالنقد تبيان الحدود أو النقد الكانطي بل نعني النقد الأخلاقي الذي ينطوي على «السؤال المسؤول»، إذ لا تكون المساءلة غير مستحضرة للمآل، ولنا عودة إلى هذه النقطة في فكر طه عبد الرحمن في ما سيأتي.

نعتبره «أزمة الحقيقة»! غير أن التعددية والانفتاح جعلا العلماء أكثر تواضعا من ذي قبل، وأقل اعتداداً بما يتوصلون إليه من حقائق.

ولا شك أنَّ مجال اشتغال طه عبد الرحمن بالمنطقيّات قد جعله يتبنَّى منظوراً للحقيقة طبعه بطابع خاص بناه على نظرية العقل الواسع، وكان بذلك متميزاً عن دُعاة التعددية كما بين ذلك في كتابه: **اللسان والميزان**[1]؛ ومن الملاحظ أنَّ التعددية المعرفيّة قد أسست لديه التعدديَّة القيميَّة التي قيدها بشروط أخلاقيّة[2].

لقد توالت إصدارات طه عبد الرحمن حاملةً معها طابعاً تجديدياً فريداً سوف نبرز الآن مسالكه ونقف على معاقده ومرابطه التي تسندها عمليات تدليلية وحجاجية اجتهد فيها بُغية استرجاع النفس المنطقيّ ـ الاستدلالي الذي كانت كل الكتابات التراثية متشبعة به غاية التشبع والذي غاب عن الكتابة العربيّة المعاصرة.

يهتدي المتفحص للمشروع الفكريّ لطه عبد الرحمن إلى أنَّ مضامير

---

(1) ولنا عودة إلى هذه الدعوى التي وصفناها بدعوى العقل المتكوثر ومما لاشك فيه أنَّ هذا الكتاب، أقصد **اللسان والميزان**، قد احتوى على عصارة أفكار واجتهادات طه عبد الرحمن في مضماري المنطقيات واللُغويات كما يظهر من العنوان الذي وضعه لكتابه هذا؛ يراجع: طه عبد الرحمن، **اللسان والميزان، أو التكوثر العقلي**، 1998م، المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء.

(2) ويتعلق الأمر بشاهد أطلق عليه: التعددية القيمية المتصادفة في مقابل التعددية القيمية المتصادمة؛ وهذا ما سنفحصه في الفقرات التي سنعقدها لمشروع التأسيس للحداثة الإسلامية. يراجع طه عبد الرحمن: «تعديدية القيم: ما مداها وما حدودها؟»، سلسلة الدروس الافتتاحية، الدرس الثالث، أكتوبر 2001م، كلية الآداب والعلوم الإنسانيّة، مراكش، وكذلك، طه عبد الرحمن: **روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى.

اشتغالاته النظريّة مُتشعبة، ومسالكها التجديديّة متداخلة ومتواطئة. ويمكن إجمالها في سعيه إلى التجديد المفضي إلى إبداع غير مسبوق يَسم الفكر العربيّ الإسلاميّ المعاصر؛ لذلك فقد فتح جبهتين صارع داخلهما من أجل خلق روح تجديديّة من شأنها أن تُطْبق على الاشتغال الفكريّ. ويتعلّق الأمر بمجالين هما:

ـ **مجال الممارسة الفلسفية العربيّة**: وفيها أبلى البلاء الحسن، حيث سعى إلى خَلْق منعطف لغوي فلسفي انطلق مع كتابه: **اللغة والفلسفة** حيث استشكل الصِّلة بين البنيات اللغويّة والوجود، أي بين اللغة والأنطولوجيا. وتمثل تجديده في دعوته إلى فلسفة عربيّة تداولية لتتوالى عطاءاته التجديديّة من أجل تحرير القول الفلسفيّ العربيّ مما شكَّل واجهة للصراع مع التقليد الفلسفيّ العربيّ، وفتح سجالاً فلسفياً حول طبيعة الخصوصية الفلسفيّة ومدى كونية الخطاب الفلسفيّ.

ولعلَّ كتابه **الحقّ العربيّ في الاختلاف الفلسفيّ** قد مارس تأثيراً في الساحة الفلسفيّة العربيّة. لقد كان طه عبد الرحمن قد انتقد فيما سبق الممارسة الفلسفيّة العربيّة واستاء من تخلف عنصر الإبداع عنها، وذلك بلهجة قوية في بداية مشروعه الفكريّ، يتعلّق الأمر بما جاء من رفض لفلسفة **محمد عزيز الحبابي** التي لم تُشكل، في نظر طه، منعطفاً إبداعياً لأنها لم تستوف شروط الإبداع الفلسفيّ التي تقوم، في المقام الأوّل، على استيعاب الأصول اللغويّة وخصوصية المجال التداولي الإسلاميّ العربيّ. وهذا ما نلمسه في ما جاء في خاتمة أطروحته المشار إليها: «نُشير، بهذا الصدد، إلى كل من **يوسف كرم** الذي اعتنق المذهب الطومي المُحدَث *néothomisme*، وإلى **محمد عزيز الحبابي** الذي اعتنق الشَّخصانية، فهذان

المفكران لم يفهما الأواصر التي تجمع المذهبين اللذين تشيعا لهما فحسب، بل إنَّهما لم يستوعبا الأعماق الدينية الخاصة بتاريخ الغرب، ومع ذلك فقد اقتنعا بالبحث عن المضامين الطوماويّة المحدثة والشخصانيّة فيما قد يظفرون به مبتوتاً في أوصال الفكر الإسلاميّ»[1].

ومع ذلك، فإنَّ قراءة طه لفلسفة عزيز الحبابي، بالدرجة الأولى، ولأنداد هذا الفيلسوف من الفلاسفة العرب كعبد الرحمن بدوي ويوسف كرم، وعثمان أمين وغيرهم قد جعلته ينتبه إلى وجود خلل ما في التفلسف العربيّ لا يُفضي به إلى الإبداع الفلسفيّ المطلوب، ولهذا سعى إلى تدارك هذه الآفة: انعدام الإبداع الفلسفيّ، فأخرج إلى الوجود مشروع فقه الفلسفة؛ ولنا رجعة لنفحص معه أسباب تعطل الإبداع الفلسفيّ ونتساءل عما إذا كان الإبداع الفلسفيّ في حُكم المعدوم في ثقافتنا الفكريّة العربيّة.

ـ **مجال الفكر الإسلاميّ**: وهاهنا ارْتمى طه عبد الرحمن في قارة الفكر الإسلاميّ المعاصر بعد أن آخذ على المفكرين المسلمين، هم كذلك، جملة من المؤاخذات أبرزها تفريطهم في العُدة المنهجية المنطقيّة التي تحلَّى بها النُّظار المسلمون خصوصاً منهم الأصوليين الذين كانوا مرموقين بقدراتهم الحِجاجيّة والاستدلاليّة الرفيعة. فهو لا يُخفي إعجابه بالمنهجية الأصوليّة الإسلاميّة، ويُعرب عن ذلك بدون أي تحفظ، يقول:

---

(1) طه عبد الرحمن: **اللغة والفلسفة**: بحث في البنيات اللغوية للأنطولوجيا عن الترجمة التي أنجزناها، ويُراجع النص الفرنسي: TAHA, AB., langage et philosophie, essai sur les structures linguistiques de l'ontologie, cf, conclusion ولنا عودة مع هذا الكتاب لكي نُبرز طابعه التأسيسي لـ: فقه الفلسفة.

- «إنّي أَعدُّ هذه المنهجية هي العطاء المنطقيّ الإسلاميّ غير «الأرسطي»[1] البارز في عموم التّراث الإسلاميّ العربيّ [. . .]

- إنَّ هذه المنهجية أسهمت في دراسة الظاهرة الخطابية بما يُثير الإعجاب وتضمنت أدوات علميّة ما زالت تحتفظ بفائدتها الإجرائية.

- إنَّ هذه المنهجية ذات طابع موسوعي، حيث تتداخل فيها علوم متعددة، وتتعاضد فيما بينها حتى كانت أوسع المنهجيات الإسلاميّة على الإطلاق.

- إنّي أقصد في أبحاثي المختلفة إلى تجديد واستئناف العطاء المعرفي الإسلاميّ[. . .] وما وجدت في جوانب المنهجية الإسلاميّة عموماً، أصلح للقيام بهذه الصلة من المنهجية الأصولية، لما تتميز به من إبداع وتكامل وانفتاح»[2].

لقد شكَّلت العُدة المنهجية الأصولية، إذن، مِتْراساً رفعه طه عبد الرحمن في مواجهة نقد الفكر الإسلاميّ من قبل خصومه، فانبرى ليقدم الجواب الإسلاميّ التجديدي انطلاقاً من استئناف العطاء في مجالاته المنهجية وتجديده بالانفتاح على قضايا العصر.

وهذا ما جعل طه ينتدب نفسه لمواصلة الاجتهاد في تطوير العُدة المنهجية كما جاء في كتبه: **في أُصول الحوار وتجديد علم الكلام**، **وفي اللسان والميزان**، وفي كتابه **تجديد المنهج لتقويم التراث**.

---

(1) التبريز من عندنا.

(2) طه عبد الرحمن: **حوارات من أجل المستقبل**، مصدر سابق، ص62.

وأما عن الجواب الإسلاميّ عن قضايا العصر فقد أودعه في كتابه **الحقّ الإسلاميّ في الاختلاف الفكريّ**؛ ويُعد كتابه **العمل الديني وتجديد العقل** إبداعاً فكرياً دينياً في مجال الرؤية الصوفية الإسلاميّة للعقل.

* * *

وأخيراً، لو شئنا أن نختزل المشروع الفكريّ لطه عبد الرحمن لرددناه إلى عناصر ثلاثة ألا وهي: «العقلانيّة»، و«الحوارية»، و«الأخلاقيّة»[1].

- فقد استوفى هذا المشروع «العقلانيّة» من جهة دفاعه المستميت عن توسيع العقل وعدم تضييع آفاقه، كما دعا إلى ربطه بالجانب العملي وتقييده بالغايات والمقاصد السامية؛ وهذا من شأنه أن يحد من تجريد العقل ويحول دون تعريته من القيم بحيث يصير قاعاً صَفْصَفاً، فيكون لتسيُّبه الأثر الوخيم على النَّظر والعمل[2].

- وأما عن مكانة «الحوارية» في المشروع الفكريّ الطاهائي فنلفيها في الطابع المناظر (نسبة للمناظرة) الذي يطغى على كتابات طه عبد الرحمن، فهو لا يكف عن استحضار أو افتراض المُخاطَب

---

(1) وهي المبادئ التي صغناها في وضعنا للنظام الأساسي لمنتدى الحكمة للمفكرين والباحثين الذي يعتبر منبراً فكرياً مارس كثيراً من الإشعاع والحضور. وقد ساهمنا في تأسيسه وفق المبادئ الكونية التي ذكرناها والتي نصف بها هنا جوانب من المشروع الفكري لطه عبد الرحمن.

(2) سوف نتوسع في مفهوم العقل عند طه عبد الرحمن في ما سيأتي من هذا الكتاب، حيث سنكشف عن أصول تجديد مفهوم العقل باعتماد منطلقات صوفية اعتمدها في كتابه: **العمل الديني وتجديد العقل**، لكي ينتهي إلى مفهوم موسع للعقل لا يشذ عن التصور الإسلامي ولا ينصاع للتصور الغربي للعقل بوصفه أداة.

(بفتح الطاء)، كما لا يكف عن تقديم الدليل وافتراض الاعتراض وسد مكامن دعاوى المعترض؛ وكثيراً ما تنطبع كتاباته بما أطلق عليه «الجدل المحمود» الذي يطلب فيه كل مُناظر أو مُحاور «الكلمة السواء» ويسترشد فيه بالقيم الإنسانيّة المُثلى؛ ولا غَرْو أنَّ إحالات طه الكثيرة حتى في عناوين كتبه على الحوارية، لَتدل على انْبناء مشروعه الفكريّ على الحوار، فمنذ أن أصدر كتابه: **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، وهو يُؤسس لحواريّة أخلاقيّة تعتمد عقلانية مفتوحة على إمكانات التوسيع بالمناظرة بعد أن وضع خصائصها وعيَّن ضوابطها وحدَّد طرائقها وقرَّر غاياتها.

- ويعتبر مظهر «الأخلاقيّة» من المظاهر القوية في المشروع الطاهائي، فهو ينطلق من تجديد مفهوم الإنسان بإخراجه من التحديد اليوناني الذي اختزل الإنسان في العاقلية: الإنسان حيوان عاقل؛ إلى التحديد الإسلاميّ الذي اعتبر الإنسان كائنا أخلاقياً؛ وهو في هذا يلتقي وفلاسفة غربيين أمثال **ليفيناس Lévinas** [1] **وبول ريكور Ricoeur** وغيرهما؛ فما يطبع فكره هو التركيز على الجانب الأخلاقيّ بل إنَّه يتبنَّى من غير أدنى حرج النقد الأخلاقيّ ويستمد من طرائق المنطق ومناهجه التدليل الأخلاقيّ: نذكر كتابه **سُؤال الأخلاق** الذي يعتبره مساهمة في النقد الأخلاقيّ للحداثة الغربيّة، لذا نجد النَّقد الأخلاقيّ يَطالُ

(1) يصحح ليفيناس فكرة «نسيان الوجود» التي جاء بها هايدغر Heidegger ليحورها ويردها إلى «نسيان الآخر».

العقل ويَطالُ الممارسة الفكريّة وكافة أشكال النَّظر لأنه إذا كان التَّصرف الإنسانيّ يتقوم بالقيمة وبالتالي يخضع للنَّقد الأخلاقيّ، فإنَّه، من باب الأولى، أن يُنعت الإنسان بكونه كائناً أخلاقياً.

ولا مشاحة أنَّ الأخلاقيّة تكاد تُطبق على كل اشتغال فكري في مشروع طه عبد الرحمن حتى إنَّنا نجيز لأنفسنا أن نعتبر فكره فكراً أخلاقياً مما يجيز لنا أيضا أن نعتبر سمة الأخلاقيّة محددة للعقلانية وضابطة للحوارية.

ومع ذلك، فإنَّ هناك مكوناً آخر من دعامات المشروع الفكريّ لطه عبد الرحمن يتمثّل في كون عقلانيته وحورايته وأخلاقيته تنتظم تحت سُؤال المشروعيّة، فدفاعه المستميت عن الخصوصية الفكريّة سواء في كتابه **الحقّ العربيّ في الاختلاف الفلسفيّ**، أو في كتابه **الحقّ الإسلاميّ في الاختلاف الفكريّ** جعلانه يسعى إلى تبرير مشروعيّة الاختلاف وطرح سُؤال المشروعيّة.

وتأسيساً عليه، يمكن أن نعتبر أنَّ طه عبد الرحمن يُجيب على سُؤال المشروعيّة: مشروعيّة الاختلاف الفلسفيّ كما جسَّدها «فقه الفلسفة» الذي يدعو إلى إبداع فلسفي ـ عربي متميز يبرز خصوصيّة التفلسف العربيّ ويثبت الحقّ العربيّ في أن ينتج خطاباً فلسفياً مخصوصاً يبرز فيه إسهامه الفلسفيّ في الفكر الإنسانيّ؛ ومشروعيّة الاختلاف الفكريّ الإسلاميّ الذي يطبعه الجواب الإسلاميّ على أسئلة العصر مما يدفع عن المسلمين النقد الذي يوجه إليهم بكونهم لا يتوفرون على إجابات مقنعة عن قضايا تطرح على الفكر الإنسانيّ قاطبة.

الفصل الثاني

المنعطف اللغويّ المنطقيّ وسُؤال الفكر

الفصل الثاني

المنعطف اللغويّ المنطقيّ وسُؤال الفكر

تمهيد:

رغم أنَّ طه عبد الرحمن قد اشتغل باللُّغة والوجود، ورغم تسليطه للعُدّة المنطقيّة التحليلية، واعتماده للسانيات الخطاب في أكثر من عمل من أعماله، فقلَّما التفت دارسوه ونُقاده إلى المنعطف اللغويّ في فكره وإن عَدَّ البعض أنه مصدر قوته وبيان قدراته في التشقيق والتأثيل وبناء المفهوم[1]؛ ولعل مشروع «فقه الفلسفة» قد شكل بدوره مُنقلباً جديداً مسَّ اللّغة الفلسفيّة العربيّة في صلتها بالمنقول من الفلسفات الناطقة باللغات الأخرى (الفلسفة والترجمة)؛ غير أنَّ الذي يعنينا هنا سينصب على الإجابة على الأسئلة التالية: أيَّة صلة لفكر طه بالمنعطف اللغويّ؟ ما هي الإضافة النوعية والخصوصية الفكريّة

---

(1) يشهد على هذا الحال انبهار نقاده من القدرة اللغوية والاشتغال الدلالي والتداولي لديه، حتى أنَّ علي حرب الذي يُمكن اعتباره من الخصوم الكبار لفكر طه عبد الرحمن لم يُخف إعجابه بهذه القدرة وإن لم ينسبها إلى المنعطف اللغويّ الذي يشهده الفكر الفلسفيّ في القرن العشرين الماضي. راجع علي حرب: **الماهية والعلاقة، نحو منطق توليدي**، بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى.

للمُنعطف اللغويّ لديه؟ ما هي فائدة المنعطف اللغويّ وحدوده عند طه عبد الرحمن؟

قبل الإجابة على هذه الأسئلة لابد أن نعرف المقصود بالمنعطف اللغويّ ونحدد سياقه الفكريّ ونبرز مدى انتساب طه عبد الرحمن إليه؛ وسوف نفرغ، بعد الإجابة على هذه الأسئلة، لبيان مظاهر الاشتغال اللغويّ مُركزين على الاشتغال المنطقيّ ـ اللغويّ، ومُبرزين حضور جوانب أخرى من هذا الاشتغال كما تبدَّت لنا في استثمار د. طه لكل من «فلسفة اللغة» و«لسانيات الخطاب» و«التَّداوليات» و«فلسفة المنطق»! فضلاً عن دعوته إلى تأسيس «فلسفة تداولية» تأخذ بالأسباب اللغويّة للأمَّة العربيّة وتمكنها من الحقّ في الإبداع الفلسفيّ؛ فلنمض في تعقّب المنعطف اللغويّ لدى طه عبد الرحمن.

1 ـ المُنعطف اللغويّ

يرجع المنعطف اللغويّ أو اللساني[1] إلى ما حصل من تطورات اعْترتْ الفكر والفلسفة الغربيين طوال القرن العشرين، ويتحدَّد هذا المنعطف في الانتقال من التفكير بواسطة اللّغة إلى التفكير في اللّغة في حدِّ ذاتها واعتبار حل المعضلات الفكريّة والفلسفيّة موقوفاً على التحليل اللغويّ؛ ومن الخصائص الجوهرية لهذا المُنعطف التركيز على الدَّرس اللغويّ وفائدته في حل مشكلات المعرفة، بل واتخاذه نموذجاً منهجياً

---

(1) يُقابله في الإنجليزية Linguistic turn وفي الفرنسية le tournant linguistique، ويرجع إلى ريتشارد رورتي الفضل في تعميم هذا التوظيف حيث جاء ذكره في عنوان كتاب أشرف عليه: «المنعطف اللغوي، بحوث في المنهج الفلسفي»، انظر: Rorty, R: the linguistic turn, Essays in philosophical Method, edited by R. Rorty, 1977.

حتَّى أنَّ المغالاة في هذا المنعطف قادت إلى ادعاء أنَّ اللُّغة تستعيد الواقع وتبني العالم.

ولقد ضرب **فِتغنشتين** بسهم وافر في تعميم الاشتغال اللغويّ والتعويل في تبديد الالتباس والغموض الذي يتناول العبارات الفلسفيّة على التحليل اللغويّ، فقد ادَّعى، في مرحلته الفكريّة الأولى، أنَّ سوء فهم القضايا الفلسفيّة، إنما يتأتى من سوء فهم اللُّغة والمنطق؛ بل وحتى، في مرحلته الأخيرة، ركَّز على ألعاب اللغة[1]، وقد أعقبته الفلسفة التحليلية لتُعطي للغة مكانة رفيعة، إذ كان لها الباع الطويل في التركيز على اللّغة والمنطق في تحليل قضايا الفكر.

وأما في العلوم الإنسانيّة فقد شكَّلت أعمال **دي سوسير** اللسانية نموذجاً بنيوياً اقتدى به علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا أمثال **دوميزيل**[2] **وستراوس**[3]، وطال أثره الأعمال الفلسفيّة لكل من **ألتوسير وفوكو**[4] وغيرهما.

وعلى الرغم من تركيز بعض فلاسفة ما بعد التجريبية[5] أمثال **ويلار ف.أ. كواين** على كون اللّغة لا تعكس مرآة الكون ولا الفكر، ولا هي البناء المنطقيّ للعالم، فقد استمر الدَّرس اللغويّ يُواصل حضوره في الفكر المعاصر الذي اعترف بكون جزء هام من التفسير الموضوعيّ للفكر والمعرفة يتوقّف على اللّغة على نحو من الإنحاء، ولم يتوقّف

---

(1) Language games.

(2) Dunizil.

(3) C.L. Strauss.

(4) Althusser, Foucault.

(5) Pastempiricism.

الأمر عند هذا الحد بل إنَّ التأويلات واصلت الاعتقاد في مكانة اللُّغة في الفهم الإنسانيّ، فهي التي تعكس هذا الفهم وهي التي تحدد صلتنا بالوجود، فقد ركَّز رُواد التأويليات أمثال يوهان غيورغ هامان ويوهان غوتفريد فون هرده، وفيلهلم فون هومبولدت[1]، على مكانة اللّغة في الفهم الإنسانيّ وأبرزوا قيمة التأويل المستمد من اللّغة وانفتاحاتها، على أنَّ تطوير التأويليات أفضى، مع هانز غيورغ غادامير إلى التأكيد على مبدأ مفاده أنه لا وجود للحقيقة فليست ثمّة سوى التأويلات، ومعلوم أن التأويلات تُعطى في اللّغة باللغة ومن خلال اللغة[2]. ولا يُمكن التغاضي عن الدور الأساسي والمحدد للغة في الفكر، هذه المسألة التي أثارها هايدغر مُعطياً إياها، بحسه الفلسفيّ، قيمة فلسفيّة ووجودية، فللغة صَلْصلة أو رنين يكشف الوجود[3].

2 ـ المُنعطف الطاهائي

لا مندوحة أنَّ من يتعقّب فكر طه عبد الرحمن يجد أنَّ منعطفه اللغويّ يتَّخذ صورة فريدة، إذ رغم انتمائه لهذا السياق الكوني الذي شهدته

---

(1) J. Gottfried von Herder, Johann Georg Hamann, Wilhlem von Humboldt.

(2) Gristina Lafont: The linguistic turn in Hermeneutic philosophy, Translated by José Médina, 2002.

(3) سوف نبرز في قراءتنا لكتاب: **القول الفلسفي**، كتاب **المفهوم والتأثيل**، ضمن مشروع فقه الفلسفة 2 لطه عبد الرحمن صلة اللغة بالوجود الزماني للقول الفلسفي، ثم سنركز على استحضار طه عبد الرحمن لهايدغر واشتغالاته التأثيلية؛ وقد أحلنا على صلة اللغة بالوجود في فكر طه عندما تعرضنا إلى «زمانية القول الفلسفي». يراجع مشاركتنا تحت عنوان: «النهوض بالتّراث بين المرجعية والتأسيس، الفكر الفلسفي المغربي نموذجاً»، وهي دراسة شاركنا بها في ندوة «المشروع الثقافي النهضوي العربي»، بملتقى عمان الثقافي الحادي عشر المنعقد في المركز الثقافي الملكي بعمان في الفترة ما بين16 ـ 19، شتنبر 2002م.

الفلسفة الأنغلوأمريكية والقارية على حد سواء، فإنه انعطف عن هذا المنعطف بما طبع فكره بهذه الفرادة في التعامل مع اللغة، فمع اعترافه بدورها في توجيه الفكر فإنه لم يُلْغ إمكانية الحضور الفكريّ المجاوز لما تضمر المدلولات اللغويّة وما ينطوي فيها من إشارات دلالية. ذلك أنَّ الفكر قد يجترح سُبلاً تبدع في اللّغة وتتعدّى بها زمان الماضي عندما تقترن بحاضرها لتحضر فيه أو تستشرق أفقها لتدل عليه[1].

يلتقي طه عبد الرحمن بالمنعطف اللغويّ الغربيّ في كونه انطلق من مبدأين أساسيين جعلانه حقيقاً بالانتساب إلى هذا المُنعطف اللغويّ ـ المنطقيّ الذي ساد الفكر والفلسفة المعاصرين؛ وقد أوردهما في مقاله: «أعقلانية أم عقلانيات؟ مُقاربة «التعقُّل» من وجهة فلسفيّة عربيّة»، ونذكرهما كالآتي:

أ ـ «ضرورة اعتبار جانب اللّغة في تشكيل المعنى الفلسفيّ»[2]،

---

(1) تعرَّض طه عبد الرحمن لزمانية القول الفلسفي في كتاب المفهوم والتأثيل، فهو يُؤمن بأنَّ اللغة مثوى الوجود ومكمن اتصالنا بماضينا وخزانا لذاكرتنا الجماعية، بل إنه يجعل الاتصال بزماننا الماضي تضمنه اللغة لأن الأصل في كل تفكير هو الإنصات للغته؛ لكن ما ميَّز طه عبد الرحمن عن المُنعطف اللغوي خصوصاً التأويلي (الهيرومينوطيقي) هو أنه جعل الاتصال بما تضمره اللغة شرطا في الإبداع الفكري، وليس يتم هذا الإبداع بالجمود على المدلولات اللغوية التراثية بل باستمداد إشاراتها الإضمارية بواسطة التأثيل. وسيأتي الحديث عن هذه الدعوى التأثيلية؛ يُراجع كتاب طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة 2، القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل، بيروت: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 1999م.

(2) طه عبد الرحمن: «عقلانية أم عقلانيات؟ مقاربة «التعقل» من وجهة فلسفية عربية»، عرض أُلقي في إطار نشاطات جمعية الفلسفة بالمغرب، جلسة 3 فبراير 1988م ضمن محور: إلى أين تسير العقلانية؟ وهو لعمري مقال يعبر عن ممارسة فلسفية عربية أصيلة سوف نقف على مظاهرها التي سبق أن بشر بها طه في تنظيراته لفلسفة عربية تداولية تأخذ بالأسباب اللغوية وبالخصوصية الحضارية والثقافية للأمة العربية.

فجانب اللّغة يَكْمُن في الإمكانات التي تمنحها اللّغة في صَوْغ العبارة الفلسفيّة وتبليغها بما يسمح بتوصيل الشُّحنة الدَّلالية الفلسفيّة المبتوتة في سياق تداوليٍّ أصيل.

ب ـ «ضرورة الأخذ بأدوات المنطق في البحث الفلسفيّ»[1]؛ إذ لا شك في أنَّ طه عبد الرحمن قد أفاد الكثير من الدَّرس المنطقيّ المعاصر الذي انفتح على فلسفة اللّغة وقضاياها، وعلى فلسفة المنطق التي قبلت النَّظر في قضايا المنطق وفي الدعاوى المنطقيّة فصارت جُسوراً مفتوحةً بين الاشتغال المنطقيّ والبحث النظري الفلسفيّ.

ولابد من أن نُنبه إلى شبهة قد تحيق بالاشتغال المنطقيّ عند طه عبد الرحمن ومفادها أنَّ هذه الدعوى (ب) شبيهة بنظيرتها لدى الوضعيين المناطقة؛ ولكن، مهلاً! فطه لا ينتسب إلى الوضعية المنطقيّة التي ضيَّق بعض المشتغلين بالمنطق من المتفلسفة العرب أُفق المنطق باختزاله فيها. وشتَّان بين إعمال الدَّرس المنطقيّ والاشتغال بالعدة التي ينحتها المناطقة وبين التَّخندق المذهبي الضيق؛ لذلك فدعوة طه للأخذ بـ«أدوات المنطق» تحرص على الجانب «الأداتي» والمنهجي لا غير. وها هنا انعطاف آخر لطه عن المنعطف اللغويّ ـ المنطقيّ.

ولقد استطاع طه أن يُبرز فَرادته في التعامل والتفاعل مع المنطق اللغويّ بأن اشتغل بمنطقيات الخطاب الطبيعيّ، واعتنى، على الخصوص، بـ التَّداوليات، ولم يكن اشتغاله بها داخلاً في تخصص ضيِّق بل في خُطة فلسفيّة رسمها منذ الإرهاصات الأولى لديه لـ«بناء فلسفة

(1) المصدر نفسه.

تداولية عربيّة» أي ما يُمكن التعبير عنه بـ«فلسفة المُعاقلة»[1]، حيث انتبه طه عبد الرحمن إلى كون العقلانيّة التجريدية البرهانية التي امتدحها الفلاسفة العرب المسلمون قد حالت دون اكتشافهم لخصوصية اللّغة الطبيعية التي «طالما تعوَّد الفلاسفة (البرهانيون) على وصفها بالالتباس والغموض وعدم تمثيلها للفكر ووفائها له»، فاللغة الطبيعية شكلت لدى طه ما يُمكن أن يجعل مؤرخي الفلسفة يضمونه إلى المنعطف اللغويّ الذي تأثَّر بفلسفة اللُّغة الطبيعية، لكن الأمر ليس كذلك تماماً، ذلك أنَّ طه استفاد بالفعل من هذا المنعطف غير أن قناعاته الفكريّة هي التي وافقت هذا المنعطف وإن انعرجت عنه شيئاً ما كما هو الحال في خصوصيّة النسبيّة اللغويّة عنده حيث انتهى إلى نقد أضْرُب النسبية المنغلقة ليأخذ بنسبية لغوية مُنفتحة.

فمنذ الأعمال الأولى، ظلَّ طه، خصوصاً في كتابه: اللُّغة والفلسفة، ينتصر للنسبية اللغويّة إذ على هذا الأساس بيَّن، مُستشكلاً ثم مُستدلاً، كيف أن كل لسان طبيعي يختص بقدرات على التَّفلسف مطوية فيه قد لا تُناظرها الألسن الأخرى في ذلك مما يترتب عنه أنه لا تفاضل

(1) لقد بحث طه في الممارسة الفلسفية العربية التقليدية وانتبه إلى فشل المتفلسفة العرب في بُلوغ القدرة على الإبداع الفلسفي، فجاءت باكورة إنتاجه الأولى تنبه إلى هذه الواقعة القاسية بالنسبة للوعي العربي وتُؤسس لـ: فلسفة عربية تداولية تأخذ بأسباب الإبداع الفلسفي.

TAHA (Ab): langage et philosophie, Essai sur les structures linguistiques de l'ontologie, impr. De F'dala, 1979.

وقد كانت أول مقالة بلُغة الضاد تُؤكد حقيقة المُنعطف اللغوي الذي دشّنه طه في الفلسفة العربية المعاصرة هي: طه عبد الرحمن، «الأصول اللغوية للفلسفة»، مجلة دراسات فلسفية وأدبية، العدد 1، سنة 76 ـ 1977م.

أصلا بين الألَسُن، لأنه ليست هناك لغة أقدر على التفلسف من غيرها. وسوف تتجلّى فكرته بوضوح في الجزء الأوّل من فقه الفلسفة[1].

بعد أن انتقد طه عبد الرحمن النسبية اللغويّة المنغلقة التي اعترض على دُعاتها اعتراضين نذكرهما هنا بعجالة، بسط نظريته في النسبية اللغويّة المنفتحة:

الاعتراض الأوّل: إنَّ القول بامتناع تحدد الترجمة **(كواين)** وبنسبيته **(وورف ـ سابير)** وبالتوحد اللغويّ **(هومبولدت)** كلها دعاوى مردودة لكونها «تجعل الألَسُن عبارة عن أنساق متوحدة لا صلة لرموز الواحد منها برموز الآخر، ولا تواصل بين مُستعملي الأولى ومُستعملي الثانية»[2] يلزم عنه «القول بالتوحُّد

---

(1) لاشك أنَّ طه قد أحدث انقلاباً فلسفياً حتى في فهم اللغة الفلسفية في صلتها بالترجمة، إذ وفّق بينهما بعد أن درأ التعارض فـ«بالإمكان عندئذ التوفيق بين الفلسفة والترجمة، إذ الأولى في انبنائها على الشموليّة المشخّصة لا يسعها إلا أن توافق الثانية في انبنائها على النسبيّة اللغوية المنفتحة». طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة 1، الفلسفة والترجمة، بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1995، ص149؛ والذي يعنينا هنا هو «النسبية اللغوية المنفتحة»، وسنفرغ فيما سيأتي لبيان مظهر النسبية اللغوية المنفتحة في صلتها بالانقلاب الفلسفي ومراجعة الفلسفة.

(2) المرجع نفسه، ص 144 ـ 145، خصوصاً مع دعوى كواين التي تنتهي إلى نسبية اللغات بل تتعداها إلى نسبية النظريات العلمية، حتى أنه كما يمتنع تحدد الترجمة فكذلك يمتنع تحديد النظرية العلمية: فـ«الترجمة الجذرية» كدعوى أثبت بها كواين أن الترجمات لنفس اللغة تتباين وإن كانت تطابق نفس الوقائع اللغوية للغة المنقولة لأن كل مُترجم يُعول على فرضيات تحليلية يسلم بها، والنظرية العلمية تطابق وقائعها لكنها لا تطابق تماماً نظرية أخرى كتناول نفس الموضوع، ومن هنا فنسبيَّة كواين نسبيّة مغلقة، يراجع أطروحتنا لنيل الدكتوراه من جامعة محمد الخامس، تحت إشراف أستاذنا طه عبد الرحمن: إمكانية نظرية الدلالة في فلسفة كواين، رسالة مرقونة بخزانة كلية الآداب والعلوم الإنسانيّة بالرباط.

اللغويّ في سياق ألسنة متعددة الذي يترتب عنه القول بالتوحد الاستعمالي داخل اللّسان الواحد»[1]، وهذا انسداد في اللّغة ما بعده انسداد يضيّق من إمكانات التواصل الإنسانيّ.

الاعتراض الثاني: ويدفع فيه ببطلان القول بالتوحُّد اللغويّ الذي يُفضي إلى نسبيَّة مغلقة يكون من نتائجها أن ينتهي القائل بها إلى «القول بالتوحد اللساني بين ذوات المتكلم الواحد باللسان الواحد حتى كأن الفرد متكلمون كثيرون لا اعتباراً أو تقديراً وإنما حقيقة وعيناً، وهذا قول لا يقول به عاقل»![2] وبموجب هذا الدفع بيَّن طه عبد الرحمن أنَّ «الكلام في اللّغة الواحدة أصل للكلام بين اللُّغات»[3].

والآن نأتي إلى بيان دعوى النِّسبية اللغويّة المنفتحة التي بَلْورها طه عبد الرحمن، وهي دعوى تتعلّق بانعطافه اللغويّ الخاص، وذلك حتى نستوفي الجواب عن صلة طه عبد الرحمن بالمنعطف اللغويّ ونقف على خصوصيّة مُنعطفه اللغويّ ثم نبرز مداه وحدوده ضمن المشروع الفكريّ الطاهائي.

3 ـ النِّسبية اللغويّة المنفتحة

تجد النِّسبية اللغويّة المنفتحة أُصولها في الباكورة الفكريّة لطه عبد الرحمن، ويتعلّق الأمر بكتابه: **اللّغة والفلسفة**، بحث في البنيات اللغويّة

(1) المرجع نفسه، ص145.
(2) المرجع نفسه.
(3) المرجع نفسه.

للأنطولوجيا[1]، حيث ألحَّ على كون المنطلق الذي ينبغي للمفكر العربيّ أن ينطلق منه هو الاضطلاع بالرسالة اللغويّة، وبهذا يكون طه عبد الرحمن قد أحدث مُنعطفاً لغوياً في الفكر العربيّ لم يسبق إليه[2]، فقد التفت إلى الآفات التي ساهمت في عدم التواصل بين الفكر الإسلاميّ العربيّ والفلسفة اليونانيّة مما تعذَّر معه خروج فلسفة عربيّة إلى حيز الوجود، ونُجوم عُقم في الإنتاج الفلسفيّ العربيّ لأنه لم يكترث بما تحمله اللّغة العربيّة من إمكانات خاصة بها في تشفيق المعاني وتوليد الأفكار؛ وهذا ما حدا بطه عبد الرحمن إلى إنشاء علم جديد سماه «فقه الفلسفة» (وسيأتي الحديث عنه) الذي اقترح فيه بدائل قوية خلخلت الثوابت التي رسخ فيها الاعتقاد، إذ راجع الفلسفة في صلتها بالترجمة وأحدث بذلك انقلاباً فلسفياً كان من أهم ما انْبنى عليه القول بالنسبية اللغويّة المنفتحة.

يُمثل كتاب «اللّغة والفلسفة» بحثاً مُسهباً في صلة اللّغة بالأنطولوجيا وذلك هو ما يعبر عنه العنوان الفرعي: بحث في البنيات اللغويّة للأنطولوجيا؛ كما أننا نعتبره النواة الصلبة لمشروع «فقه الفلسفة» وإن

---

(1) TAHA, Ab, Langage et philosophie, Fédala. Mohammedia, 1979.
وسيعود طه عبد الرحمن كي يتناول مسألة النسبية المنفتحة في الكتاب الأول من فقه الفلسفة.

(2) صحيح أن **أبا حيان التوحيدي** كان قد دوَّن المناظرة الشهيرة التي تناظر فيها اللغوي الصيرافي والمنطقي . . . **ابن يونس** (وقد نقلها طه عبد الرحمن، في أطروحته المشار إليها إلى الفرنسية)، لكن الوعي بأهمية اللغة في الفكر لم يتأتَّ أن يستوعبه الفكر الفلسفي العربي منذ ذلك الحين وإلى المنعطف الطاهائي الذي أحدث مُنعرجاً في الفكر العربي الفلسفي تميز عن المنعطف اللغوي كما شهدته الفلسفة الغربية، يراجع، بهذا الصدد : TAHA, Ab, Langage et philosophie.
خصوصا الفصل الذي تناول فيه اجتهادات الفارابي التي تأثرت شيئاً ما بالمناظرة الشهيرة التي ألمحنا إليها قبل حين.

كان بواربيه R.Poirier يرى أنَّ الكتاب إيَّاه إنما يُعالج مسألتين أساسيتين فيه تتجسَّدان في علاقة اللّغة بالوجود: أي مسألة واقعية أو حقيقية الأنطولوجيا الضمنية التي تتجلّى في الخطاب بما هو سعي ذائب لامتلاك الأنطولوجيا واختزالها، وتبقى المسألة الثانية مرتبطة بصلة الفكر باللغة أي الكيفيَّة التي تتحكم بها اللّغة في توجيه فكرنا؛ ذلك أنَّ بواربيه لخص ظاهر الكتاب، الذي كان كما قُلنا، عبارة عن أطروحة لنيل دكتوراه السلك الثالث، وأما نحن فنعتبرها مُنطلقاً فكرياً يرصد مرحلة تأسيسيّة للمشروع الفكريّ لطه عبد الرحمن.

إنَّ المطَّلع على مقدمة طه عبد الرحمن ليلمس ما ندَّعيه، حيث لم يكن طه في حقيقة الأمر منشغلاً باللغة والأنطولوجيا أكثر من انشغاله بمجاوزة أعطاب التقليد الفلسفيّ العربيّ الذي تعامل مع الخطاب الفلسفيّ اليوناني تعاملاً ضحَّى فيه بإمكانات فلسفيّة مطوية في ثنايا لغته ورؤيته للوجود؛ والذي يؤكد أنَّ اللغة والفلسفة هو مفتاح «فقه الفلسفة» ما جاء محرراً في الأقسام الأخيرة من الكتاب المشار إليه من نقد للتجارب الفلسفيّة العربيّة حتى المعاصرة منها، ومن دعوة صريحة إلى فلسفة تداولية إسلاميّة عربيّة.

ولما كان الأمر الذي يعنينا في هذا الفصل هو بيان مكانة اللّغة في الفلسفة وبالتالي التّأثير الذي تُمارسه في استيعاب الوجود، أي اعتبار كون اللّغة «إن لم تكن مُولِّدة للفكر الوجودي، فلا أقل أن تكون تعبيراً عن هذا الفكر»[1]؛ فإننا سنبرز الكيفية التي سيوظف بها طه معرفته في

---

(1) كل الإحالات التي سنحيل عليها من كتاب **اللغة والفلسفة: بحث في البنيات اللغوية للأنطولوجيا**، هي من ترجمتنا لهذا العمل؛ وسنكتفي بالإشارة إلى الأبواب والفصول من النص الفرنسي في الصُّلب.

اللغويّات وفلسفتها وخصوصا بنيات اللّغة وصلاتها الحميمية بالفكر.

لا مُشاحة أنَّ المتفحص لأبواب الكتاب يلتمس حضوراً مكثفاً للدرس اللغويّ ولفلسفة اللّغة في تجديد النظر للحظة تاريخية من تعاطي العرب للفلسفة، وفي تداخل لغتهم مع لغات منقول منها، وأبرزها اللسان اليوناني؛ فقد استفاد طه عبد الرحمن من نظريات اللغة، ومن التحليل اللغويّ للغة الفلسفيّة وبالتالي لعلاقة اللّغة بالأنطولوجيا في التجربة الفلسفيّة العربيّة من خلال تفاعلاتها مع النَّص الفلسفيّ اليوناني.

لقد أمَّن الوعي بِكَوْن الأنطولوجيا «بخلطها بين نظام الوجود ونظام اللغة، وتكون قد أضحت معطوبة أكثر من أي فكر آخر، بحيث سيتخذ هذا الغلط الأصلي كذريعة للطعنة في الفلسفة ورفع مصداقيتها وكذا مصداقية كل صورة من صور الفكر الفلسفيّ». (المقدمة)

ولما كان طه قد وعى، في هذا المنعطف اللغويّ الخاص، بأنَّ للغة دخلاً في توجيه الفكر وتصويب رؤيته للوجود، فإنَّه قد أقر بكون اللّغة ليست هي الفكر عينه ولا هي الوجود ذاته؛ «يجب علينا، كما يقول، أن نتقبل وجود تعارض بين الخطاب والوجود، فلنعتبر أن ما هو لغوي إنَّما هو كل شيء ينقل الواقع نقلاً مفهومياً **Conceptuel**؛ ولنعتبر أنُّ ما هو وجودي هو، بخلاف ذلك، كل مضمون منبثق عن كل جهة زمانيّة ومكانية». (المقدمة)

في الباب الأوّل من الكتاب، الذي عقده للتحليل النحوي للكلمة الوجودية، اعتبر طه أنَّ اللّغة الفلسفيّة فرع من شجرة اللّغة الطبيعية، إذ «تستمد اللّغة الفلسفيّة مفاهيمها من اللّغة الطبيعية، وهي بذلك تُحمِّل

بدون شك الألفاظ المقتبسة شُحنة فكريّة ضروريَّة لأنَّ وضعها الجديد يفرض ذلك» (الفصل الأوّل: اللّغة الفلسفيّة).

لقد خطا طه عبد الرحمن خطوات في تطبيق المناهج اللّسانية المنطقيّة حتى أنه جاب بها مضامير الفكر الفلسفيّ العربيّ في تجربته اللغويّة التي سعى فيها إلى نقل المضامين الفلسفيّة اليونانيّة. فوقف على كون البنية اللغويّة لم تكن تُسامت الإمكانات المطوية في اللسان العربيّ بقدر ما كانت تطمسها لحساب الوفاء للغة المنقول منها؛ وهكذا أكد على حقيقة مفادها أنَّ الفكر متى كان مقطوع الصلة بالبنية اللغويّة فإنَّه سيظل عقيماً ولا يغني القدرة على التفلسف. لذلك دعا إلى «فلسفة إسلاميّة عربيّة تشترك بنية اللغة العربيّة في بناء مضامينها بالإضافة إلى المضامين الفكريّة والعلمية العامة»[1].

4 ـ حُدود ومدى المُنعطف اللغويّ المنطقيّ

لئن كان طه قد أخذ بالنسبيَّة اللغويّة، فإنه لم ينطلق من موقف لساني منطقي فحسب، بل كان ما دفعه إلى تبنِّي النسبية اللغويّة هو دعوته الصريحة إلى أنَّ كل اللغات تتساوى في قدراتها المختلفة والمتنوعة على التعبير عن الفكر. فلا تفضل لغة ما اللغات الأخرى بكونها أقدر منها على اجتراح سُبل في التفكير تعجز عنها غيرها من اللغات.

وأما عن مدى وُجود المنعطف اللغويّ ـ المنطقيّ الطاهائي، فإنَّه لم يتقيد بأشكال وصيغ المنعطف كما تمَّت في كل من الفلسفة القارية (المنعطف التأويلي)، ولا في الفلسفة الأنجلو ـ أمريكية، بل إنه اتخذ منحى مخالفاً رغم استفادته البليغة من المنعطفين معاً.

---

(1) طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق.

لقد أخذ طه عبد الرحمن بالمنعطف اللغويّ التأويلي، غير أنه لم يُبق على القول الفلسفيّ عند مستوى الإنصات أو إلقاء السمع بل سعى إلى تحليل وظيفة الانفتاح الخاصّة باللغة الطبيعية التي تنفتح على الوجود[1]، بحيث رسم للغة العربيّة سبيلاً إلى الفهم المجدد باستمداد رؤية العالم المطوية في الخصائص النحوية والتعبيرية للغة الضَّاد.

وإذا كانت التأويليات والفلسفة التحليلية قد مَارستا، كل واحدة منهما على حدة، تأثيرهما في فكر طه عبد الرحمن تعلَّق عند الأولى بمعالجة رؤى العالم من خلال اللغة، وعند الثانية بمعالجة مدى مطابقة البنيات اللغويّة لبناء العالم، أي دراسة الشروط اللغويّة التي يقتضيها النقل «الموضوعيّ» للوقائع المادية، فإنَّ طه بانفتاحه على المنعطف التداولي يعطي الأولوية للجانب التفاعلي في اللغة، فخصوصية منعطفه اللغويّ تكمن في كونه يؤمن بأنَّ اللّغة مؤسسة اجتماعية وأنها تشحن داخلها خزاناً ثقافياً وقيمياً يشكل مجالها التداولي الذي تتفاعل بواسطته مع العالم الخارجي.

---

(1) يُشكل المنعطف اللغوي التأويلي (نسبة إلى التأويليات)، التقليد الذي ينحدر من هومبولدت **Humbololt** وشلايرماخر **Schlliermacher** ويمتد إلى هايدغر **Heigegger** وغادامير **Gadamer**، منظوراً لغوياً مخصوصاً، وذلك بخلاف التقليد التحليلي عموماً الذي يعنى، بالدرجة الأولى، بالوظيفة التمثيلية والمنحدر من فريغه **Frage** الذي ظل يعكف على البنية العضوية للعبارات الخبرية مما حذا بالوضعيين إلى قِصر نظرهم على صلة هذه القضايا بالوقائع، وإذا كان التقليد التحليلي يستند إلى أدوات التحليل المنطقي، فإنَّ التقليد التأويلي لا يكترث سوى بالمضامين، ولا يعتبر فيها صورتها المنطقية بل يبحث في إنماءاتها «وكلامها»، لأنَّ «الكلام يتكلم» (هايدغر)، يراجع بخصوص المنعطف الإشارات النبيهة ليورغن هابرماس.

Jorgen Habermas, l'Ethique de la discussion et la question de la vérité, édité et traduit par Patrick Sovidam Bernard Grasset, Paris, 2003, p. 62 sui...

العقلانيّة الموسعة وفلسفة التكوثر(*)

سوف نُبرز، من خلال قراءة مُتأنية في مكانة كتاب **اللسان والميزان** في المشروع الفكريّ لطه عبد الرحمن، دعوى التَّكوْثُر العقليّ التي شغلت حيزاً كبيراً من الاشتغال والتنظير لدى طه؛ فالمطلع على هذا الكتاب يجد أن الدَّرس اللغويّ ـ المنطقيّ يحضر بقوة شديدة في هذا الإنتاج، ولا يجد سوى الدِّقة والصرامة العِلْميين وقد أطبقا على كل المجالات التي يسعى فيها إلى تأكيد دعوى التَّكوثُر، فضلاً عن إقامة الدليل على كونها حقيقة لا يُنكرها إلا مكابر أو متطاول على ما انتهت إليه أدق العلوم وأكثرها تجريداً وصوريةً: كما سنعمل، من جهتنا، على تأكيد حقيقة فلسفة العقل المُتكوْثر بما يستمده من الممارسات والأنشطة العلميّة من حُجج تدعم حقيقة العقل الواسع.

فلا تكفي القراءة العجلى لكتاب **اللسان والميزان أو التَّكوثُر**

(*) الأصل في مادة هذا الفصل حول «العقلانية المُوسعة» مقالة نشرناها تحت عنوان: «فلسفة العقل المتكوثر»، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 106 ـ 107، سنة 1998م.

العقليّ[1] لإدراك مظاهر الجدَّة المعهودة، لذلك آثرنا أن نعمل على إبراز دعاوى فلسفة العقل أو ثمار «التّكوثُر العقليّ» حتى نقف على الممارسة الفلسفيّة الحية التي تعمل على ترسيخ صلة كل من المنطق واللغة بالنَّظر الفلسفيّ، وتجتهد في تقريب مباحث ومناهج المنطقيّات والرياضيات دون الوقوف عند هذا الحد، بل تتجاوز التقريب والتطبيق إلى التطوير والإبداع.

فلسفة العقل

ينطلق طه عبد الرحمن من صَوْغ تصور جديد وغير مسبوق للعقل، فهو يعتبره مجرد فاعلية وليس ذاتاً قائمة بنفسها، وحدُّ الفاعلية عنده «أن تتغيَّر على الدوام»[2]. وقد نظر في هذه الفاعلية ذاتها فألفاها فاعلية مُتكوثرة، فجعل هذا التّكوثُر «خاصية مميزة للفعل العقليّ الإنسانيّ» في كافة مظاهر اشتغاله. ولوصف العقل بالفاعلية واعتبار التّكوثر العقليّ ميزة خاصة بالعقل الإنسانيّ ما يسندهما من الأدلَّة القاطعة لدابر الشك، فليس يَتكوْثَر إلا العقل لأنَّ العقل لا يُقيم على حال، وإنَّما يتجدد على الدوام ويتغير بغير انقطاع، «فعلى خلاف ما ساد ويسود به الاعتقاد الموروث عن اليونان، ليس العقل جوهراً مستقلاً قائماً بنفس الإنسان»[3].

لقد أصبحت هذه الحقيقة مشهودة في فلسفة العلم المعاصر، وفي

---

(1) د. طه عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التّكوثُر العقلي**، بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1998م.
(2) المرجع نفسه، 21.
(3) **اللسان والميزان**، ص21.

فلسفة المنطق، وفي الفلسفيّات عموماً؛ فقد ثبت أنَّ العقل الإنسانيّ يكاد لا يُصار إلى إدراكه إلا في مظاهر مُتشعبة بقدر تشعب الوسائل الإدراكية والمعرفية في مجالات اشتغاله؛ غير أنَّ ما نظفر به من جديد في فلسفة العقل المُتكوْثر عند طه عبد الرحمن هو مجاوزة دعاوى التعدد المعرفي والتراكم المعرفي والتَّوليد النحوي والتعدُّد الصوتي. وتتبدَّى لنا المجاوزة في اعتبار حقيقة «التَّكوثر العقليّ» تعمر مجالات اشتغال الفكر وتخترق نطاقاته فتتجلَّى في المعرفة العلميّة كما تتجلَّى في الخطاب الطبيعيّ. وقد لاحق طه عبد الرحمن هذه التجليات لفاعلية العقل فألفاها تتعدَّى التعدد والتَّراكم والتَّوليد، فبنى على هذه الحقيقة دعوى التكوثر العقليّ. وقد جعل مُتعلق التَّكوثُر بصفاته الجوهريَّة الثلاثة هي عنوان العقل الواسع بوصفه:

- فاعلية للتَّكوثُر: وتُفيد هذه الصفة أنَّ «مُقتضى الفعل أن يفعل»، غير أنَّ فعل العقل ليس فاعلية كسائر الفاعليات بل هو «أسمى الفاعليَّات الإنسانيّة وأقواها وحق الفاعلية الأسمى [...] أن تبقى على هذه الزيادة ما بقي العاقل»[1].

- قَصْدية للتَّكوثُر: ومن هنا فإنَّ الفاعلية القَصدية تُوجه، ولا يكون هذا التَّوجه «ذاتاً» بل علاقة إما أن تدعو إلى مقابلها مثلا فتكون علاقة تزاوج «يُثمر ما ليس في الزوجين على حال الانفراد»، أو إلى مُقابلها ضداً فتكون علاقة تناظر «يُثمر ما ليس في المتناظرين على حال الانفراد»[2]؛ وعلى هذا الأساس يكون «التزاوج

---

(1) **اللسان والميزان**، ص21.

(2) المصدر نفسه.

والتناظر سبيلين للتكثُّر الصريح»[1]. ولما كان التَّكوثُر فعلا قصدياً لزم أن يكون على قدر من القوة والاتساع والرسوخ والبُعد، ما يجعله ينفذ ويتقلب فلا يتَّصف بالقصور والجمود.

- منفعيَّة للتَّكوثُر: لما كان التَّكوثُر فعلاً عقلياً هو أسمى الفاعليات الإنسانيّة، ولما كان فعلاً قصدياً فإنَّه لا محالة يُصار إلى اعتباره فعلاً نفعياً يحفظ السمو ويصون التوجه المُثمر. وبهذا يكون التَّكوثُر نافعاً بالمعنى الذي يُفيد تعدية العاقل إلى من سواه.

تلك هي الصفات الجوهرية للتَّكوثُر العقليّ، وهي تطوي رؤية عميقة لفاعلية العقل تتجسد جدّتها في الإقرار بالاختلاف الذي يقود إلى تقويض أسطورة العقل، غير أن الاختلاف هنا يتَّخذ وجهة تحتفظ بالتَّكوثُر العقليّ الفاعل والقاصد والنافع، ولهذا جاوز طه عبد الرحمن دعاوى أقرب إلى التَّكوثُر العقليّ.

«التَّكوثُر العقليّ» في مواجهة التَّكاثر العقليّ:

تُقابل دعوى التَّكوثُر العقليّ دعاوى تنتمي، بِرُمتها إلى ما أطلق عليه طه عبد الرحمن دعوى التَّكاثر. فكل من التَّكوثُر والتَّكاثر «اكتمل عندما استقام لإدراك الإنسان لمدلول التَّكاثر بصدد المعقولات» مفهوم «اللاَّتناهي»[2]. وظهر أنَّ اللُّغة والمعرفة قد طرأ عليهما من التعدد والتراكم والتَّشعب ما انبتَّت بشأنه نظريات في اللّغة والمعرفة تأخذ بالتَّكاثر في صورة «تعدّد معرفي» أو «تراكم معرفي» أو «تعدّد صوتي» أو

(1) المرجع نفسه، ص22.
(2) المرجع نفسه.

«توليد نحوي»: وكل هذه الدعاوى التَّكاثرية تنطلق من فرضيات عامة نظر فيها التكوثر العقليّ فألفاها، وإن سلّمت بما يسلم به وتعلّقت بمبادئ أقرب إلى مبادئه، محصورة في نطاق أعم. وفضلاً عن ذلك، فقد اتَّخذ طه عبد الرحمن من التَّكوثر العقليّ غرضاً فلسفياً حتى صار عُمدة هذا الكتاب (اللسان والميزان)، في تقرير التَّكوثر الذي يعتري المعرفة والخطاب والحقيقة العقليّة العلميّة والفلسفيّة. فلنذكر، في عُجالة، أوجه مجاوزة التكوثر العقلي للدَّعاوى التكاثرية.

مُجاوزة التعدّد المعرفي:

تدور دعوى التَّكاثر الآخذة بالتعدد المعرفي على اعتبار التعدد حقيقة تغمر المعرفة داخل نطاق الوحدة والكثرة، فمن جهة الوحدة يُصار بدليل أنَّ «الحق واحد» والسعي إلى إدراكه مُتعدد بتعدد الوسائل الإدراكية ولا يخرج الناظر في هذه الوسائل المتعددة إلا بإحدى الفرضيات التالية:

- التعدّدية المعرفيّة تحصل من جهة تعدّد الوسائل التي تتكامل فيما بينها بُغية إدراك «الحق الواحد»! وهذه التعدّدية هي التعدّدية المتكاملة.

- تتفاضل وسائلنا في إدراك «الحق الواحد» وإن صدرت عن أصل واحد، فهي تُغامر من خلال نجاعتها في طلب الحقّ الواحد، وتلك هي التعدّدية المتفاضلة. ويقع التكامل أو التفاضل في إطار الوحدة، لهذا نجد أنَّ هذه التعددية هي عين التعدّدية المتصلة.

وأما من جهة الكثرة، فيصار إلى التعدّدية المعرفيّة بدليل يقضي

بأنَّ «الحق متعدد في ذاته وتعدد الوسائل الإدراكية إنَّما هو انعكاس لتعدد الحق»[1]، وتسند هذه الدعوى إما الفرضية القاضية بأنَّ هذا الدليل يظل قائماً في تواصل الوسائل الإدراكية فيما بينها مهما تعدَّدت تعدّد الحق؛ وإما الفرضية المخالفة التي تقضي بأنَّ الوسائل الإدراكية باعتبارها متعدّدة تعدّد الحقّ فإنَّ لا تواصل ولا تفاهم بينها. وهكذا فالتعدّدية المتعلقة بالكثرة تكون تعددية منفصلة سواء أخذت بالفرضية الأولى فكانت «تعدّدية متواصلة»! أو أخذت بالفرضية الثانية فكانت «تعدّدية متقاطعة».

تتحدّد مجاوزة التّكوثر العقليّ التعدّد المعرفي في الأخذ بما يمكن أن ننعته بالشموليّة النسبيّة؛ وذلك لأنَّ التّكوثر العقليّ لم يأخذ بمتعلق الوحدة والكثرة من الإشكالات التي اعتبرها نافلة متى انضبط التّكوثر العقليّ بمبدأين اثنين وردا فيما يلي: «أما التّكوثُر العقليّ، وإن اتَّفق مع التعدّد المعرفي في التعلق بمبدأ الكثرة في الوسائل الإدراكية والمعرفية، فإنه يختلف عنه في كونه لا يعنيه الفصل في الحقيقة المعلومة، هل هي في نفسها واحدة أم كثيرة؟ وذلك لانضباطه بمبدأين لا ينضبط بهما التعدّد المعرفي وهما «مبدأ نسبية الوحدة والكثرة» و«مبدأ اعتبارية الوحدة والكثرة»[2].

إنَّ الأخذ بالمبدأين الأخيرين ليجعل التّكوثر العقليّ لا يُبالي بالفصل بين الوحدة والكثرة لأنَّها مسألة خلافية لا ينحسم فيها القول. وقد كشفت فلسفة العقل عن نسبية الوحدة والكثرة، فليست الوحدة والكثرة

(1) اللسان والميزان، ص24.

(2) المرجع نفسه، ص24 ـ 25.

مُطلقتين لكونهما «تختلفان باختلاف النطاق المعرفي والمقام النظري»[1].

وأما عن مبدأ اعتبارية الوحدة والكثرة فإنَّه يسند مبدأ النِّسبية من ناحية كون الجهة الاعتبارية مُتعلقة بتكلُّمنا عن الشَّيء أو طريقتنا في اعتبار الشيء، أي أن الحقيقة الاعتبارية تابعة للذوات؛ في حين أنَّ جهة الحقيقة متعلقة بالأشياء ذاتها، ولهذا فإنَّ الشَّيء قد يكون واحداً فيصير بالاعتبار كثيراً كما لو قلنا: «القسمة تكثير الواحد» وليس مبدأ اعتبارية الوحدة والكثرة هنا يُماثل ما ذهب إليه ابراهيم بن سيار النَّظام حين اعتبر أنَّ القِسْمة تحصل أحياناً بالوهم أي أنها «قِسْمة وهمية» بل التحقيق في مبدأ اعتبارية الوحدة والكثرة يُفضي إلى النسبيّة القائمة في الاعتبار ذاته؛ ولما كانت «إجالة النظر في مزايا اللسان وقضايا الميزان» تفضي إلى الأخذ بالتكوثر فإنَّ التعددية أو الكثرة ستكون أولى من الوحدة بمقتضى مبدأ تشعب المعرفة، غير أنَّ هذه التعددية تجاوز التعدّد المعرفي بكونها تعدّدية معتدلة تأخذ بالشموليّة النِّسبية[2].

---

(1) المرجع السابق، ص25. أثيرت المسألة أيضا، في فلسفة المنطق بخصوص تعدد الأنساق المنطقية أهو دال على كثرة أم على وحدة، وقد تضاربت بهذا الشأن الآراء حتى انتهت إلى التمييز بين أنواع من الكثرة والوحدة، وهذه الحقيقة تكشف عن نسبية الحقيقة؛ وقد تناولنا في أطروحتنا حول كواين هذا الإشكال ضمن قضايا فلسفة المنطق؛ أنظر: إبراهيم مشروح، **فلسفة المنطق عند كواين: ما بعد النزعة التجريبية**، قيد النشر. أنظر كذلك: S. Haak, Philosophiy of logics, 1998, Cambridge UP.

(2) عالج الفلاسفة الأميركيون هذه الأشكالية في سياق الدفاع عن النزعة الطبيعية naturalism والأخذ بالنزعة الفيزيائية Physicalism، وانتهى هؤلاء إلى ما نعته رورتي (R. Rorty) بالنزعة الفيزيائية الممتنعة عن الرد Non reductive physicalism أنظر:

R. Rorty (1991, Objectity, Relativism and Truth, vol I Cambridge U.P.

وعلى الخصوص ما طوره كل من كواين w. Quine وديفيدسن وسلرز Sellars، ونحن نعتبر الأخذ بالنسبية والاعتبارية أقرب إلى شمولية من هذا القبيل.

مجاوزة التَّراكم المعرفي:

يقول أنصار التَّراكم المعرفي بالتكاثر في المعرفة العلميّة ويُسمون هذا التكاثر بالتدرج والارتقاء، فكل نظريَّة تتجاوز سابقتها زيادة في الحقائق مع صَوْن ما يحافظ على البقاء من حقائق النظريات السابقة.

وأما ما تذهب إليه دعوى التَّكوثر فهو أنَّ النظريات المعرفيّة عموماً تصير إلى التَّشعب والتَّقلب في الحقائق بكيفية لا يطالها الحصر أو التقيد بالمعنى الذي يفيد أنها لا تنضبط بمبدأ الزيادة ومبدأ الصيانة كما هو الأمر في التراكم المعرفي، بل إنَّها تأخذ بمبدأ المراجعة الذي يقضي بإمكانية إعادة النظر في الحقائق وتجديد النظر في قيمتها فلا تحصل المجاوزة القطعية: وبمبدأ التَّشعيب الذي يتعدَّى الزيادة الكميَّة إلى التطور في الكيف: «وعلى هذا، فإنَّ التكوثر لا يحفظ ما تقدم ولا يضيف إليه ما استجد كما يوجب ذلك التراكم، وإنَّما يُغير ما تقدم بمقتضى مبدأ المراجعة ويفتح فيه شعباً لا تتراءى لها نهاية بمقتضى مبدأ التَّشعيب»[1].

مُجاوزة التوليد النحوي:

تتحدَّد مجاوزة التَّكوثر العقليّ للتَّوليد النَّحوي في اعتبار نظرية التَّوليد منضبطة بقواعد ثلاثة يحكمها مبدأ التَّوليد وهي:

1 ـ القاعدة الابتدائية وتشمل المجموعة الأصلية للمطالب،

2 ـ القاعدة التَّكرارية تفرع المطالب الأولى بفضل تطبيق القواعد،

---

(1) طه عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التَّكوثر العقلي**، مصدر سابق، ص26.

3 ـ القاعدة الختميَّة وتحصر تحصيل المطالب في التَّوسل بالقاعدتين السالفتين.

ولما كان مبدأ التوليد يقوم على تطبيق القواعد بآلية واحدة فإنَّ ما يطبعه هو التكرار، ولما كانت قاعدة الختم تحصر تحصيل المطالب في التوسل بالقاعدتين التكرارية والابتدائية، فإنَّه بموجب هذه القاعدة نقع في الدور الذي يجعل الشيء يتولَّد من نفسه: كما إذا قُلنا: «العدد الطبيعيّ 0 مضافاً إليه 1 هو عدد طبيعي» فهذا التعريف «للعدد الطبيعيّ» يتوسل بمفهوم «العدد الطبيعيّ» نفسه، وهو دور صريح[1]؛ وفي مقابل مبدأ التوليد القائم على التَّكرر والدروان، تضع دعوى التَّكوثر مبدأ التوالد الذي يأخذ بالتجدُّد مقابل التكرر، والتوالد مقابل الدَّور.

مُجاوزة التعدُّد الصوتي:

يُباين التَّكوثر العقليّ نظرية تعدد الأصوات بكونه يرقى مرقاة بالتعدد فلا يقف عند حدِّ اعتبار «المتكلِّم عبارة عن ذوات كثيرة، كل واحدة منها تقوم بوظيفة خطابية مخصوصة»[2]، ويكون تعدد ذوات المتكلم بتعدّد أغراض الكلام بل يأخذ بمبدأين يُجاوز بهما نظرية التعدّد الصوتي:

- مبدأ التدرّج: وهو ينفي أن تكون هناك منازل مُقررة لا يُخير فيها المتكلم بحيث يكون اعتقاد المتكلم للقول «كاملاً ومسؤوليته عنه (...) نهائية». فالتدرج حاصل لأنَّ المتكلِّم، بمقتضى مبدأ

(1) المصدر نفسه، ص28.
(2) المصدر نفسه.

التدرّج الذي يأخذ به التّكوثُر، يجعل ذاته تدخل في درجات متفاوتة لا تأخذ بطرفين مُتباينين لا يجتمع له فيهما الجمع بينهما، فقد يتدرَّج بين المسؤولية والبراءة في اعتقاده أو انتقاده بل يذهب التّكوثر العقليّ إلى غاية تجويز كون المسؤولية أو البراءة منازل متفاوتة يُخير المتكلم في النزول بإحداها وهكذا يرفع مبدأ التدرج أعداد الذوات «على مُقتضى الإطلاق في الأغراض».

- مبدأ التَّقلب: ويقضي بأنَّ الذوات المشاركة في الخطاب لا تستقل بوظيفة خطابية فتصير «ذاتاً مستقلة ومُستقرة» بل هي متقلبة من جهة كونها لا تقنع بموقع خطابي واحد، ولا تنزع إلى القيام بوظيفة واحدة بل إنَّها تكون متفاعلة «تفاعلاً يجعلها تتبادل مواقعها وتتقلَّب في وظائفها بحيث لا استقلال بينها ولا استقرار فيها».

وإذا تبين لنا أنَّ التَّكوثُر العقليّ يتجاوز هذه الدعاوى التَّكاثرية، فذلك لأنَّه لم ينظر في المعرفة فحسب ولا في اللُّغة أو في تحليل الخطاب ولا في توليد المطالب وكفى، بل اعتبر نطاقات المعرفة العقليّة والعلميّة فتبينت له مظاهر التَّكوثر في المعرفة والخطاب والحقيقة العقليّة العلميّة والفلسفيّة:

«والقول الجامع في «التَّكوثر العقليّ» إنَّه حقيقة راسخة تتبدَّى في المعرفة العلميّة كما تتبدَّى في الخطاب الطبيعيّ مبناها على المبادئ التالية: اثنان منها، وهما: «مبدأ نسبية الوحدة والكثرة» و«مبدأ اعتبارية الوحدة والكثرة» يميزانها عن «التعدّد المعرفي»: واثنان آخران هما:

«مبدأ المراجعة» و«مبدأ التَّشعيب» يُميزانها عن «التراكم المعرفي»: وأما «مبدأ التجدد» و«مبدأ التوالد» فيفصلانها عن «التوليد النحوي»: وأما المبدآن الباقيان وهما: «مبدأ التدرج» و«مبدأ التَّقلب»! فيفصلانها عن «التعدّد الصوتي»؛[1].

«فقه الفلسفة» و«التَّكوثُر العقليّ»:

انطلق المشروع الفلسفيّ الطّاهائي من تولّي مهمة النظر في العقل الفلسفيّ، وقد تبين له أنه «ليس في المعارف ما بلغ مبلغ المعرفة الفلسفيّة في ادعاء النهوض بشرائط العقل، ولا في المسالك ما ساوى المسلك الفلسفيّ في ادعاء العمل بقانون هذا العقل»[2]، غير أنَّ هذا الادعاء لا يثبت على وجه الاعتقاد في وجود «عقل فلسفي» إلا إذا تعرَّفنا على خصوصيّة العقلانيّة الفلسفيّة.

وقد نظر فقه الفلسفة في العقلانيّة الفلسفيّة فانتهى إلى أنَّها «عقلانيتان: إحداهما ضيقة انْبَنَتْ عليها الفلسفة في مفهومها التقليديّ، والثانية مُتسعة من شأنها أن تورثنا فلسفة مغايرة»[3].

يدعو التَّكوثر العقليّ إلى الأخذ بالعقلانيّة المتَّسعة التي تعتبر الحقيقة العقليّة في صورتها الفلسفيّة متعددة قولاً ومضموناً[4]، وعلى هذا الأساس اعتبر فقه الفلسفة أنَّ الأخذ باتساع العقلانيّة يُفضي إلى إمكانية

---

(1) المصدر نفسه، ص 29 ـ 30.

(2) د. طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة 1، الفلسفة والترجمة**، بيروت: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 1995، ص47.

(3) المصدر نفسه، ص206، وكذا الفصل الثالث من الباب الثاني.

(4) تلك هي الدعوى الثالثة للتكوثر العقلي، انظر: **اللسان والميزان**، ص317.

التَّفلسف الحي، أي ممارسة الفلسفة المغايرة على غير مُقتضى العقلانيّة المضيقة التي تأخذ بالطريق الواحد، وذلك هو شأن الفلسفة العربيّة التي تقيَّدت بالمنقول الفلسفيّ مما حال دون الإبداع الفلسفيّ العربيّ.

لقد فات الفلسفة العربيّة أنَّ «التَّفلسف إمكانات متعدِّدة»! ولهذه الدعوى سند في اتِّساع العقلانيّة الفلسفيّة أو في تكوثُر الحقيقة في صورتها الفلسفيّة، وقد عمد فقه الفلسفة إلى طلب تَكوْثُر النَّماذج الفلسفيّة حتى صار إلى ادّعاء أنَّ الشموليّة الفلسفيّة شمولية نموذجية فلا مجال إلى الافتتان بالنموذج الفلسفيّ المنقول والجمود عليه واعتباره الطريق الأوحد للتَّفلسف.

وتأتي دعوى نسبيَّة النماذج الفلسفيّة لتؤيد التَّكوثر العقليّ الفلسفيّ، فلكل نموذج فلسفي أسبابه «التعبيرية والسلوكية (. . .) متعلقة بأمة بعينها في سياق اجتماعي وتاريخي بعينه»[1].

ولما كانت دعوى التَّكوثر العقليّ تعمُّ مظاهر فاعليات العقل في كل تجلياته، فإنها تطال الحقيقة العقليّة الفلسفيّة باعتبارها نتاج فاعليّة عقليّة يضمها نطاق المعرفة الإنسانيّة. ولما كان فقه الفلسفة يصف العقلانيّة الفلسفيّة بكونها عقلانية اتِّساعية فإنه يلتقي بالتَّكوثر العقليّ في كون الحقيقة الفلسفيّة مُتكوثرة ما طلبت العقلانيّة الفلسفيّة الاتساع في صورها ومضامينها.

وعلى هذا الأساس، توجه فقه الفلسفة إلى المتفلسف العربيّ ليكشف له عن «الأسباب التي تثوي وراء التصورات والأحكام الفلسفيّة

(1) د. طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة 1، الفلسفة والترجمة، مصدر سابق، ص22.

حتى يتبيَّن كيفيات تأثيرها في وضع هذه التصورات وبناء هذه الأحكام، فيقتدر على استثمار ما يُقابلها من الأسباب في مجاله التداولي منشأ بذلك تصورات وأحكاماً تُنافس المنقول [الفلسفيّ] استشكالاً واستدلالاً، وبهذا ترجع منفعة فقه الفلسفة إلى إخراج المتفلسف عامّة، والمتفلسف العربيّ خاصة، من الجمود على ظاهر المنقول الفلسفيّ إلى الاجتهاد في وضع ما يُقابله إنْ مثلاً أو ضداً»[1].

وأما التَّكوثر العقليّ، فيتوجّه إلى «العقل الفلسفيّ» فَيلفيه مُتكوثراً في حقيقته صورة ومضموناً، فالعقل، عموماً، «فعل صريح»! وهو في نطاق الممارسة الفلسفيّة أحق بأن يعتبر فيه التعدد إلى درجة يصح معها القول: «إنَّ العقل، على الحقيقة، عُقول شتَّى، لا بالإضافة إلى الأفراد المختلفين أو الطوائف الكثيرة أو الأقوام المتفرقة، وإنَّما بالإضافة إلى الفرد الواحد»[2].

ولمَّا كان الأمر كذلك، فإنَّ التَّكوثر العقليّ دعوى تتوجه، بدورها، إلى المتفلسف العربيّ لتكشف له عن إمكانية إضافة إبداعه الفلسفيّ إلى التجربة الفلسفيّة الإنسانيّة باعتبار هذا الإبداع نتيجة للأخذ بمبدأ تعدد الحقيقة الفلسفيّة صورةً ومضموناً[3]، وهي دعوى تنطوي على دعاوى فرعيَّة.

---

(1) المصدر نفسه، ص24.

(2) طه عبد الرحمن: **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، ص405.

(3) إبراهيم مشروح، «الانقلاب الفلسفي: دعوى مراجعة الفلسفة وشروط الإبداع الفلسفي، قراءة في المشروع الفلسفي للمفكر المغربي طه عبد الرحمن»، جريدة المنظمة، العدد 210، الجمعة 1 شوال 1418هـ الموافق لـ 30 يناير 1998م.

دعاوى التَّكوثر العقليّ:

تنطوي تحت دعوى التكوثر العقليّ ثلاث دعاوى فرعيَّة لاحقت التكوثر المعرفي في تجلياته في المعرفة والخطاب والحقيقة العلميّة والفلسفيّة، وهذه الدعاوى الفرعية هي:

أ ـ **دعوى تكوثُر المعرفة**: وصيغتها كالتالي: «إنَّ الأصل في تكوثر المعرفة المنطقيّة والمعرفة الرياضية هو صفتهما البنائية».

ب ـ **دعوى تَكوثُر الخطاب**: وتُفيد ما يلي من الدعاوى الجزئيَّة:

ـ إنَّ الأصل في تكوثُر الكلام هو صفته الخطابية فلا كلام بغير خطاب.

ـ إنَّ الأصل في تَكوثُر الخطاب هو صفته الحِجاجيّة فلا خطاب بغير حِجاج.

ـ إنَّ الأصل في تكوثُر الحِجاج هو صفته المجازيّة فلا حِجاج بلا مجاز.

ج ـ **دعوى تكوثُر الحقيقة العقليّة**: وهي مناط هذه الفقرة، وتتعلَّق بضربين من الحقيقة هما الحقيقة الفلسفيّة والحقيقة العلميّة. فالحقيقة الأولى تتعلق بدعوى التَّكوثُر الذي يَطالُها قولاً ومضموناً إذ «الحقيقة العقليّة في صورتها الفلسفيّة متعددة قولاً [و] مضموناً، وأما عن الحقيقة العلميّة فهي «متعددة منهجاً»؛ .

ولما كان العقل فاعلية مُتكوثرة مُجلاها تكوثُر المعرفة والخطاب والحقيقة العقليّة في صُورتَيْها الفلسفيّة والعلمية، فقد اختار طه عبد الرحمن أن يتعقّب مظاهر التَّكوثر في أوثق مجالات المعرفة صلة بفاعلية

العقل، ألا وهي مجالات المنطقيّات واللغويّات والرياضيّات والفلسفيّات، فجاء بمسألة جامعة هي الأصل في تداخل اللّغة والمنطق والفلسفة ألا وهي مسألة «الدليل»! فكل الدعاوى التّكوثُرية لا يُصار إليها إلا بدليل.

ويجد الممعن في هذه الدعوى الطاهائية إصراراً على استدراك ربط الفلسفة بالمنطق إصراراً يتجسّد في «العناية بعلوم الآلة» بُغية المساهمة في «إخراج الكتابة الفلسفيّة العربيّة من هذا الطريق الذي يؤدي إلى محو روح التفلسف فيها، ولا نكون بدعاً في هذا الأمر، وإنَّما نكون قد جدَّدنا الصِّلة بالكتابة الفلسفيّة الأصلية التي أمَّها كبار مُفكري الإسلام. ألا وهي الكتابة التي تزدوج فيها الفلسفة بالمنطق»[1]. لذلك يجد القارئ لأعمال المفكّر المغربي طه عبد الرحمن حضوراً قوياً للتّدليل على دعاويه حتى يكاد لا يصار إلى إدراكها إلا بالتعويل على تقفِّي عملياته الاستدلاليّة والحِجاجية معتمداً في ذلك مَطية اللّغة التي يعيرها أهمية قُصوى في عملية التفلسف من منطلق يأخذ بحقيقة «التداخل بين اللّغة والمنطق إلى الحد الذي يصح معه أن نقول: إنَّ اللُّغة منطق والمنطق لغة« وتعتبر »أنَّ الصلة بين المنطق واللغة متينة حتى لا انفكاك لأحدهما عن الآخر فلا لغة بغير منطق، تستوي في ذلك اللّغة الطبيعية واللغة الصناعيّة»[2].

التّكوثر والمعرفة الرياضية المنطقيّة:

لم يعد من سبيل لاعتبار المعرفة الرياضيّة والمنطقيّة إلا من جهة تَكوْثُرهما. فقد بلغت الرياضيات حداً من التداخل مع المنطقيّات إلى

(1) طه عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، ص17.
(2) المصدر نفسه، ص403.

غاية دفعت المناطقة الرياضيين إمَّا إلى إدّعاء رد الرياضيات إلى معانٍ منطقيّة أوَّلية تتفرع عليها القضايا الرياضية بطريق التَّركيب والتَّوليد كأن يُرد العدد إلى المجموعة! وإما إلى ادعاء رد المنطقيّات إلى الرياضيات باستخدام «مناهج الجِبر وآليات الحساب في صياغة المسائل المنطقيّة»[1].

وسواء أتعلق الأمر بالرَّد المنطقيّ أو بالرّد الرياضي، فإنَّ التَّكوثر قد اعترى المعرفة الرياضيّة والمنطقيّة من جهة ما نتج عن «هذا الرّد المزدوج» من إشكالات متعلقة بتصوير وتنسيق النظريّة المنطقيّة، كان من آثارها نشوء مبحث منطقي (. . .) يختص بتوثيق الصِّلات بين المنطقيّات والرياضيّات (. . .) وبفضل هذا المبحث الرياضي المنطقيّ الجديد، اتَّجهت مناهج النظريّة المنطقيّة إلى الاتحاد مع مناهج الرياضيات.

ولقد انْتبه طه في دعوى التَّكوثر إلى أنَّ «نظرية النماذج» قد نزعت بالمنطق والرياضيّات نحو البنائية. وهذا ما جعله يصوغ دعوى التَّكوثر المعرفي المنطقيّ والرياضي كما يلي: «إنَّ المعرفة المنطقيّة والرياضية ذات طبيعة بنائيّة وأنَّ هذه البنائية تتجلَّى في أعمال ثلاثة تتحدّد بها هذه المعرفة وهي «الانبناء» و«الإقامة» والنَّظم»[2].

لقد تخلَّت المعرفة الرياضية عن «توجهها» الأنطولوجي وأعرضت عن الاشتغال بـ «الكائنات» المقدارية لذاتها. وأما التوجه الجديد للرِّياضيات فهو توجُّه بنيوي صريح حتى صار التّأثير متبادلاً بين المنطقيّات والرياضيّات في معالجة «الارتباطات التي تدخل فيها هذه

---

(1) **اللسان والميزان**، ص 173 ـ 174.

(2) المصدر نفسه، ص 82 ـ 83.

الكائنات المقدارية، سواء كانت هذه الارتباطات، علاقات أو عمليات»[1].

ويظهر أنَّ التَّكوثر قد اكتشف ما خفي في عملية إنزال هذه البناءات الارتباطية الرياضية من أنساق المنطق منزلة الدلالات التي تجد بفضلها هذه الأنساق تأويلات مُحددة لها يتعلّق الأمر بالجهات التي قد ينظر منها إلى «البناء» الذي طبع المعرفة الرياضية والمنطقيّة. فقد ألفى لدى «البناء» ثلاث جهات أولاهما جهة «المنبني» أو جهة فعل «الانبناء» والثانية جهة «المبني» أو جهة فعل «الإقامة» والثالثة جهة «البنية» أو جهة فعل «النَّظم»؛.

قد يتبادر للذهن، لأوَّل وَهْلة، أنَّ الأمر يتعلّق بمكونات مفهوم البنية: «العناصر والعلاقات ومبادئ التنظيم، وهذا يزول لتوه بمجرد أن يُمعن القارئ النظر في ما أفرده طه من خصائص ومظاهر»[2]. وقد يتبادر للذهن أيضا أنَّ المُتكوثر العقليّ ينحو نحو نزعة بنائية غير أنَّ طه عبد الرحمن يستدرك قائلاً: «إنَّنا وإن كُنا نقول ببنائيَّة المعرفة المنطقيّة والمعرفة الرياضية، فإنَّنا لا نتبع في ذلك أي اتجاه معلوم».

ويبدو للقارئ اللَّبيب أنَّ طه عبد الرحمن، من خلال ما يعمد إليه من تمييز ومقابلة بين التصور البنائي الخاص به وأشكال البنائيّة المعلومة حيث يميز أولاً «بين التصور الانْبنائي» و«البنائية التقليديّة» وثانياً بين

---

(1) المصدر نفسه، ص175.

(2) لا يسع المجال للدخول في استعراض ومناقشة جهات «البناء» فهذا يحتاج لتدقيق مفرد لهذا الموضوع ليس ها هنا مقامه، يراجع الباب الأول من **اللسان والميزان**.

«التصور الإقامي» و«البنائية البنيوية»! إنَّما يبتغي من وراء ذلك أن يُظهر توجهاً جديداً في البنائية يُباين البنائية النقديّة والبنائيّة الحدسية والبنائيّة البنيوية.

ـ فأمَّا عن مجاورة «البنائية المتكوثرة»[1] للبنائيّة النقدية فيتبدَّى في التَّكوثر الاستلزامي الذي يظهر في الاستلزمات الطبيعية والصناعيّة على حدٍّ سواء، كما تجاوز البنائية الحدسيّة بما تمدها به الإقامة من تكوثر قيمي واستدلالي، فرغم أنَّ البنائية الحدسية قد كشفت الصبغة النظريّة للمبادئ البديهية حتى انتقدت أرسخ المبادئ العقليّة وأوثق الحقائق المنطقيّة «كمبدأ الثالث المرفوع» و«مبدأ عدم التناقض»! إلا أنها لم تنتبه إلى «الصفة النظريّة» التي تنفذ إلى «مختلف ضُروب الحقائق المعرفيّة»: فتورثها نوعاً خاصاً من التَّكوثُر الذي يظهر في تغير قيم المدلول بتغير الأنساق والمقامات، ولما كان الأصل الجامع هو الدَّليل فإنَّ التَّكوثر يعتري القيمة من حيث إفادتها معنيين هما «إزالة الاعوجاج» و«تعيين القيمة». وبالتالي تُضفي على الإقامة خاصيَّة الحجيَّة؛ إذ أنَّ حُكم الإقامة أنها «علاقة تجعل للدليل قيمة إثباتية أو إبطالية على مقتضى قوانين الادعاء والاعتراض». ولهذا يتضاعف عدد الأدلة «باشتراك المُدعي والمعترض في بنائها»[2].

ـ فأما عن مجاوزة «البنائية المتكوثرة» لـ «البنائية البنيوية» فتتمثل في كونها تضيف إلى انبناء المعرفة الرياضية والمنطقيّة، خاصية النَّظم التي

---

(1) لم يُورد طه هذه العبارة وإنما أوصلنا من طريق الاعتبار حيث نتجت عن نظره في المنطق الطبيعي والصناعي معا.

(2) المرجع نفسه، ص51، و57 ـ 83.

تجعل التصور النَّظمي لانْبناء هذه المعرفة يَتكوثر تكوثراً اسْتيساعياً واسْتشباهياً.

فالتَّكوثر الاسْتيساعي، يظهر في كون «المنظومات لا يستتبع بعضها بعضاً فقط، بحيث يكون المستتبع منها أعمّ والمستتبع أخصّ، بل أيضا يستوسع بعضها بعضاً، بحيث يكون المستوسع منها أغنى أو قُل أكمل، والمستوسع أفقر أو قُل أنقص، وإذا تقرر هذا، فقد ظهر أنَّ البناء الاستيساعي للمنظوم لا يُورثه وصف الكثرة فقط، بل يُورثه كذلك وضع التَّكوثر»[1].

ولمّا كان التَّكوثر يمد المعرفة بالاستيساع وفق التصور النَّظمي للبناء فلإن في هذا مخالفة لما ذهبت إليه البنيوية البنائية من أنَّ «البنيات المحصلة قائمة بذاتها في الأشياء أو قُل، بتعبير المتقدمين، «موجودة في الخارج» حيث يرى طه عبد الرحمن أنه «لا يصح أن تكون البنية مُعطى»: إذ لو كانت كذلك لما أخذت بأسباب الاستيساع؛ كما يعترض على اعتبار البنيات هي بنات العقل الإنسانيّ وحده أو قُل، بتعبير المتقدمين «موجودة في الذهن».

تأخذ فلسفة العقل المُتكوثر، إذن، بما يجمع بين ما يوجد في الأذهان وما يوجد في الأعيان، ولعلَّ هذا الموقف يقارب ما ذهب إليه

(1) المرجع نفسه، ص71.
see D. Davidson, Holistic nature of language as conceptual scherme, 1984, Truth and interpretation, oxford على الخصوص الفصل المتعلق باللغة والواقع، ص 181 وما يليها.

فلاسفة معاصرون اهتموا بأنساق المعرفة الإنسانيّة وبفلسفة اللّغة والعلم فقالوا بشمولية اللّغة للصورة المفهومية[1]، فاللغة هي التي «تُورث الشَّيء الخارجي والشَّيء الذهني صفتهما البنائية». وهذا مظهر من مظاهر المنعطف الطاهائي اللغويّ المنطقيّ.

وأما التّكوثر الاستشباهي، فإنَّه يظهر في «طلب المنظوم الشَّبيه» حيث «يجري مجرى قياس التمثيل» ولهذا «فمن المقرر أنَّ الاستدلال التمثيلي ليس نوعاً واحداً، وإنَّما هو أنواع كثيرة، أهمها التَّمثيل على الأدنى بالأعلى والتمثيل على الأعلى بالأدنى والتمثيل على المساوي بالمساوي، فكذلك استشباه منظوم لمنظوم (. . .) فيكون بين المنظومين أكثر من استشباه مُباين أو أكثر من استشباه محيط أو أكثر من استشباه مطابق، لا خلاف في ذلك مع التمثيل؛ فهاهنا أيضاً لا نجد وجهاً واحداً للماثلة بين الشَّيئين»[2].

ونجد في دعوى تكوثُر المعرفة ما يسوغ ما أثبته من كون الاستشباه بالإضافة إلى اللُّغة الرياضية كالتمثيل بالنسبة إلى الخطاب الطبيعيّ، فقد تعقّب طه عبد الرحمن هذه الحقيقة في اللُّزوم الطبيعيّ وفي الدَّلالة الأصولية وجدَّد النظر في هذا السياق مبرزاً التّكوثر الاستلزامي في الدليل الطبيعيّ كاشفاً عن خصائصه المنطقيّة.

ويطّلع القارئ، في الفصل الذي خصصه لـ«مفهوم البنية بين المنطقيّات والرياضيّات»، على تخريجات عميقة تُفيد التَّكوثر المخصوص في مجال الرياضيّات الذي يتجلّى في تعدّد البُنى والأنساق

---

(1) طه عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، ص81 ـ 82.

الرياضيّة الذي أحمله في خصائص ثلاث هي الاتساق والتَّمام والقطعية(*): فالاتساق يُفيد في «الكشف عن مدلول تعدّد البُنى في مقابل النسق الواحد»: وأما القطعية فتفيد في «ضبط التعدّدين: تعدّد البُنى وتعدّد الأنساق».

ـ أما عن مجاوزة البنائية البنيوية فقد ركَّز طه عبد الرحمن في معالجة «مفهوم البنية» في مجالي المنطقيّات والرياضيات خصوصاً في إطار نظرية النماذج(**) بعد أن عالجها في إطار الجبريات من جهة التعريف والتصنيف، فألفى في كلا الإطارين تعدداً بيِّناً حيث يقول: «إذا كان الرياضي أو المنطقيّ يبني نسقه من لغة معينة، متَّبعا في ذلك قواعد تركيبيّة وتنتيجيّة محددة، فإنَّ غرضه ليس مجرد بناء الأنساق لذاتها والاستقلال بها بقدر ما هو صياغة صوريّة لحقائق معينة بصدد هذا المجال أو ذاك من المجالات العلميّة، حتى يتمكن من إجراء المقابلة بين بنية النَّسق والبُنى التي جيء بالنسق لصوغها وضبط أحكامها»[1]. ففي هذه المقابلة ما يحمل المنطقيّ والرياضي على توليد البُنى بعضها من بعض مما ينتج عنه تعدد صريح وتكوثُر صحيح[2]؛ وههنا تتجاوز البنائية المُتكوثرة البنائية البنيوية.

(*) Catigorique.

(**) Model Theory.

(1) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص197.

(2) W.V. Quine, word and object, M.I. Press, Cambridge, Mass, 1990.

خصوصا ما تعلق بتقويم اللسان Regimentation of language وصعوبة تحديد الصورة المنطقية Logicial Form للعبارات في اللسان الطبيعي؛ أنظر أيضا:

Davidson, «On saying that», in Truth and interpretation, op.cit, P. 95.

فلسفة العقل وفلسفة اللسان:

وقد انطلق طه من دعوى تكوثُر الخطاب وهي دعوى أنَّ «الحقيقة النطقية الإنسانيّة» في صورتها الطبيعية أخصب وأحقُّ بصفة التَّكوثُر من صورتها الصناعيّة، وتظهر هذه الحقيقة في «تبعية الدَّلالة والتداول في هذه اللّغة الصناعيّة للتركيب على عكس مقتضى التبعية في اللسان الطبيعيّ، وهو التبعية للاستعمال»[1].

وقد أثبتت هذه الحقيقة مُعظم البحوث في مجال علاقة اللغة بالعقل. فالتَّكوثر يُعمر، إذن، الخطاب باعتباره حقيقة نُطقية من جهة كونه يتمظهر في علاقات ثلاثة هي:

أ ـ **العلاقة التخاطبية**: حيث يكون الأصل في تكوثر الكلام هو صفته الخطابية باعتبار الكلام أصل في كل تواصل، وقد أخذ، طه عبد الرحمن. «الخطاب» بمعنى التوجه إلى الغير بالكلام؛ فحدُّ الخطاب هو «كل منطوق به موجه إلى الغير بغرض إفهامه مقصوداً مخصوصاً»! وبُناء على هذا الحدّ، تبني العلاقة التخاطبيّة التي يتكوثر بها الكلام باعتباره فعلاً عقلياً دفع مُحللي الخطاب المحدثين إلى «تعليق العقلانيّة بالمستوى التواصلي من الكلام حتى صار بعضهم إلى تسمية قواعد التخاطب بقواعد العقلانيّة»[2].

وقد سبق أن بيَّنا بأنَّ التَّكوثر فعل عقلي في بداية البحث، وبُناءً عليه نجد أنَّ الخطاب باعتباره علاقة عقلانية سيكون لا محالة متكوثراً ليس فحسب من جهة العقلانيّة المجرّدة المنحصرة في الجانب

---

(1) طه عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، ص41.

(2) المصدر نفسه، ص213 ـ 215 ـ 217.

التواصلي بل من جانب تعاملي من التخاطب يضاهي «منزلة العقلانيّة من الجانب التواصلي، ولا خاصية يمكن أن تنهض بهذا الدور أكثر من «افخاصِة الأخلاقيّة»! فهي وحدها الخاصية العمليّة القادرة على إمداد المتكلم بمزيد الإنسانيّة (. . .) كما تمده الخاصية العقلانيّة بها على المستوى التواصلي».

ب ـ **العلاقة الاستدلالية**: إذا كان الكلام يتكوثر بمقتضى العلاقة التي يدخل فيها المتكلم متوجهاً إلى الغير بقصد التواصل، فإنَّ الخطاب يَتكوثر بمقتضى العلاقة الاستدلاليّة حيث لا يتوقّف الخطاب عند «مجرد إقامة علاقة تخاطبيّة بين جانبين فأكثر» بل يتعدَّى تقلب المتكلم في ذوات متعددة «فهو تارةً قائل ناقل، وتارةً قائل مبلغ وتارةً فاعل متأدب وتارةً فاعل متخلق». . . إلخ، إلى حقيقة أخرى للخطاب تنضاف إلى التوجه بالكلام إلى الغير ألا وهي: أن الأصل في كل تعامل هو الخطاب.

وهكذا يتعدَّى الخطاب في إطار العلاقة الاستدلاليّة قصدي الكلام المتمثلين في التوجه إلى الغير وفي إفهامه المراد لكي يضيف «إلى القصدين التخاطبين المذكورين قصدين معرفيّين هما: «قصد الادعاء» و«قصد الاعتراض» وعلى هذا الأساس فإنَّ «الأصل في تكوثُر الخطاب هو صفته الحِجاجيّة».

لقد فَطِن عبد الرحمن إلى قُوة الخطاب الطبيعيّ[1] وتكوثُره و«هذا

---

(1) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب. ويعتبر هذا الكتاب، إلى جانب كونه تجديداً في مجال التراث، كتاباً منطقياً لغوياً لما يحمل من طابع الجدة في بناء الحوار على آليات العقلانية المُتكوثرة، ففي هذا الكتاب مادة غنية هي التي أثمرت دعوى التكوثر، أو شكلت على أقل تقدير، نواتها الصلبة.

التكوثر يتمثّل في كون المُستدل قد يتوسّل بالحُجّة المجردة أو بالحُجّة الموجّهة أو بالحُجّة المقومة كما يتمثّل في كونه قد يستعمل الحجّة الواحدة من هذه الحجج الثلاث على مراتب ثلاث على وجه الإجمال (. . .) وهذا ما يرجع على مقتضى الدعوة التّكوثرية الثانية التي تقول بأنَّ الأصل في تكوثر الخطاب هو صفته الحِجاجيّة».

ج ـ **العلاقة المجازيّة**: يتحدَّد نموذج العلاقة المجازيّة في العلاقة الاستعاريّة. ومن المعلوم أنَّ الاستعارة «هي المجاز الذي يقوم على علاقة المشابهة بين المعنى الحقيقي والمعنى القيمي»! وتكمن صلة المجاز بالحِجاج في توفر العبارة الاستعاريّة على بنية تمثيلية يتمثّل نموذجها في قياس التمثيل الذي يعتبر «الاستدلال الذي يختص بالخطاب الطبيعيّ في مقابل البُرهان الذي هو الاستدلال الذي يختص بالقول الصّناعيّ».

ففي قياس التّمثيل تحضر بقوة علاقة المشابهة التي تبرز التَّعالق بين «المعنى الواقعي» و«المعنى القيمي»! ولما كانت المشابهة «علاقة جامعة لوجوه يجتمع بها الطرفان المتشابهان ولوجوه يفترقان بها»! فقد دلَّ هذا على مباينة العلاقة الاستعاريّة المشابهة لأوجه المطابقة والمفارقة بين الطرفين، ولهذا نجد أنَّ ما يطبع المجاز هو الحِجاج لكون: «قياس التمثيل والاستعارة متلازمان: وإذا كان الأمر كذلك، فقد ظهر أنَّ العلاقة الاستعاريّة هي أدلّ ضروب المجاز على ماهية الحِجاج»[1].

(1) طه عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، ص233.

يظهر أنَّ فتح الاستعارة على باب الحِجاج قد مهَّد له **عبد القاهر الجرجاني**[1] الذي كشف عن آليّة الإدّعاء، وعلى هذا الأساس، وسَّع المُتكوثر العقليّ هذه الحقيقة فجعل المستعير يتقلَّب بذاته بين الادّعاء والاعتراض؛ بل إنه جاء بمفهوم تداوله فلاسفة اللّغة الطبيعية ووسَّعه ألا وهو مفهوم الالتباس[2]. فالالتباس «يقترن بالحِجاج ويصله بالمجاز فاصلاً بينه وبين البرهان».

يتجلَّى الالتباس في الخطاب الطبيعيّ في كون العلاقة المجازيّة تجمع بين المعنى الواقعي، والمعنى القِيمي في علاقة مشابهة مما يجعل المستعير يتقلَّب حتى داخل ذاته المدعية بين إدعاء جَلي واعتراض خَفي؛ أو داخل ذاته المعترضة بين مُعترض جَلي ومُدَّع خَفي، وتدور هذه التقلبات في الذات بين المعاني الواقعية والمعاني القيمية التي تأخذ بها هذه الذات؛ هكذا يتبين لنا أنَّ التَّكوثر يشمل الحِجاج الذي يرث عن «العلاقة المجازيّة تكاثراً في ذوات المستعير، فهو المدَّعي الجلّي والمدَّعي الخفي، وهو المعترض الجلّي والمعترض الخفي، سواء تعلق الأمر بالمعنى الحقيقي أو تعلق بالمعنى القِيمي».

وقد سعى طه عبد الرحمن إلى تبيان هذه الحقيقة من خلال تعقّب الدليل الطبيعيّ فألفاه يتجاوز «التوسل بالتمثيل في تعدّد أشكاله وتفاوت رُتبه» إلى «التوسل بالمجاز الاستعاري في خروج أساليبه عن المبادئ والقوانين»، وهكذا اكتشف الحقيقة التالية وهي أنَّ الدليل الطبيعيّ ينطوي على المجاز انطواءه على الإضمار والتمثيل.

---

(1) عبد القاهر الجرجاني، **دلائل الإعجاز**، تحقيق السيد محمد رشيد رضا، القاهرة، 1978، أسرار البلاغة، تحقيق السيد محمد رشيد رضا، بيروت.

(2) Davidson, «**What Metaphors Mean**» in **Truth and Inter**, op.cit, P: 250.

فما هي القيمة الفلسفيّة لفاعلية العقل من خلال ما يُستفاد من دعوى تَكوثُر الخطاب؟

يجد القارئ في كتاب **اللّسان والميزان**، من النتائج العلميّة ما يوقفه على نظرة جديدة أو قُل ما يوقفه على تأسيس للبيان يسمو به عن البرهان بعد أن «بطل تخصيص» البيان «بالدلالة على البنية اللفظية من الكلام» فالبيان تابع للمنطق الطبيعيّ الآخذ بالاستلزام الطبيعيّ الذي يتكوثر ويتوالد داخل الخطاب الطبيعيّ بما يجعله أغنى وأخصب.

وقد يجد المعترض في خُروقات الاستعارة، مثلاً، لقوانين «العقل» كقانون عدم التناقض والثالث المرفوع ما يدفعه إلى اعتبار مبدأ التعارض الذي تقوم عليه الأدوات الحِجاجيّة غير مفيد للمعرفة الإنسانيّة علماً وعملاً، وهذا باطل؛ لذلك تنبري لهذا «الاعتراض» الحُجّة التالية التي تبرز التوجُّه العملي للاستعارة في ارتكازها على المستعار منه، سواء أصرح به أم لم يصرح به؛ وغالباً ما يقترن هذا الطرف فيها، حالياً أو مقامياً، بنسق من القيم العليا إذ ينزل منزلة الشاهد الأمثل والدَّليل الأفضل، فتكون الاستعارة بذلك أدعى من الحقيقة لتحريك هذا المستمع إلى الاقتناع بها والالتزام بقيمها، فالمستعير يقصد أن يُغير المقاييس التي يعتمدها المستمع في تقويم الواقع والسلوك»[1].

ليست الغاية من الاستعارة، إذن، تغييب فاعليّة العقل في العلم والعمل بل بالأولى ترسيخ العلم والدعوة إلى العمل به، وهذا ما يجعل فلسفة التكوثر تنبني على حقيقة بُطلان حصر الغاية القصوى من

---

(1) طه عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، ص312.

الاستعارة في «التَّوسل بالتخييل واصطناع التجميل» حقيقة توسل المستعير بآليّات حوارية وحِجاجية توسع آفاق العلم وتطور تقويم الواقع والسلوك[1].

دعوى العقل الواسع والحقيقة الفلسفيّة:

يأبى طه عبد الرحمن الانخراط في زمرة دُعاة نُصرة الأصالة أو في زُمرة دُعاة نصر الحداثة، بل يأبى أن ينخرط في دعوى الجمع بين الأصالة والحداثة لإيمانه بأنَّ هذا الاختلاف بدعة صريحة لا نجد لها نظيراً عند غيرنا من الأمم، فلم يبلغنا عنهم أنهم خاضوا في التّفتيش عن قيمة تراثهم بالقدر الذي خضنا به في التنقيب عن قيمة تراثنا، وما ذلك لمزيد الوعي عندنا ونقصانه عندهم، وإنَّما (. . .) لقليل اطمئناننا وكثير اطمئنانهم إلى أنَّ التُّراث تاريخ والتاريخ لا يتجرد منه المرء كما يتجرد من ثيابه [!]»[2].

المطلوب منا، إذن، هو «صُنع خطاب جديد» وبناء «تراثنا الحاضر»! فالحاضر هو ما يحضر فينا سواء مما انحدر إلينا من تراث المتقدمين أو ما امتد إلينا من حداثة المعاصرين دون أن نقفز على التاريخ أو نُلغيه.

كان لا بدَّ، في نظرنا من أن نَسُوق هذا الكلام في معرض معالجة الدعوى الثالثة والأخيرة في كتاب: **اللسان والميزان أو التَّكوثر العقليّ**،

---

(1) يحق لبعض البلاغيين المعاصرين أن ينعتوا الإنسان بكونه «كائناً استعارياً»، أنظر:
T. Cohen, «Figurative Speech and Figurative Acts», journal of philosophy, 72, pp. 669 - 84.

(2) طه عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، ص405.

فنحن نعي قيمة هذه الدعوى الأخيرة التي تفيد دعوى ضمنية إلى اعتبار التَّكوثر العقليّ سبيلاً إلى الإبداع الذي تتصف به الفاعلية العقليّة الإنسانيّة. لذلك فكل حديث عن «النهاية» في جميع نطاقات المعرفة الإنسانيّة مجرد وهم. وكذلك نجد أنَّ ما يلوح به الحداثيون من «ما بعدات» إن هي إلا نعوت للتَّكوثر الذي يعتري المعرفة الإنسانيّة ويغمر الحقيقة العقليّة. ها هنا نلمس حصول مسافة يتخذها فقيه الفلسفة من «الحداثة» التي تلح على نهاية «أصل يرد إليه جميع مظاهر الخطابات سواء كان هذا الأصل ذاتاً واقعية أو ذاتاً مثالية»[1]، كما هو شأن الحفريات، أو تعلن عن الخروج عن التفلسف التقليديّ كما هو شأن التفكيكيات... والذي يعنينا في دعوى التَّكوثر العقليّ في مجال الحقيقة العقليّة الفلسفيّة هو ما تثبته الدعوى التالية: «إنَّ الحقيقة العقليّة في صورتها الفلسفيّة متعددة قولاً ومتعدّدة مضموناً»[2].

إنَّ ما يمكن أن نستفيده من هذه الدعوى هو تكوثر القول الفلسفيّ صورةً ومضموناً، فأمّا عن تكوثره صورةً، فإنّها حقيقة وقف عليها **أبو الوليد ابن رشد** حيث قرَّر «أنه بالإمكان قيام قول حُكمي على مقتضى اللسان العربيّ سواء بسواء مع القول الفلسفيّ الجاري على عادة اليونان في التعبير». غير أنَّ طه عبد الرحمن يُنازع **ابن رشد** في كون هذا الأخير لم يمد هذا الإمكان ليشمل مضمون القول الفلسفيّ. فقد اعتبر أنَّ التكاثر لا يطال الحقائق الفلسفيّة، فتكاثر الأقوال المسامتة للقول الحكمي (= الفلسفيّ) من جوامع وملخّصات وشروح يظل تكاثراً محدوداً، ولهذا

---

(1) طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة**، مرجع سابق، ص 40 وكذا:
Foucault, M. (1969), L'archéologie du savoir, éd. Gallimard, Paris, P. 236 et P. 268.

(2) طه عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، ص317.

«أخطأ ابن رشد في القول بتوحد التفكير الفلسفيّ ولو أنه أصاب في القول بتعدّد التعبير اللغويّ».

يُلاحظ طه عبد الرحمن أنَّ ما فات أبا الويد ابن رشد استدركه **أبو حامد الغزالي** الذي وقف من المضمون العقليّ «موقف المُكثر لا الموحد» وإن وقع بدوره في «الغلط المُفضي في المحال، فقد عدَّد المضامين الفلسفيّة ولم يعدِّد منهجها»[1].

ويلفي المتتبع لأعمال طه عبد الرحمن أنَّه إذ يثبت أنَّ الحقائق الفلسفيّة مُتكاثرة من جهة مضامينها ومناهجها يدعو إلى مراجعة الحقيقة العقليّة في صورتها الفلسفيّة وإعادة النظر في علاقة الفلسفة بالترجمة[2]، فقد بيَّن فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة صلة الفلسفة بالترجمة وقدم نموذجاً حياً للاشتغال المُتكوثر الذي يطلب أن تَسْتَسيغه النظرة الفلسفيّة العربيّة لتنخرط في صَوْغ مقال فلسفي مجدد منهجياً ومضموناً.

لا بأس من أن نذكر بأنَّ ما عرضناه لا يُغني القارئ عن التوسع في الأطروحات اللغويّة المنطقيّة لطه عبد الرحمن سواء في كتاب **اللسان والميزان** الذي يزخر بدعاوى أخرى غير التي عالجناها في نطاق فلسفة العقل أو غيره. فقد انتهينا مع دعوى تكوثر المعرفة إلى أنَّ التَّكوثر حقيقة يختص بها العقل باعتباره فاعليّة إنسانيّة عقليّة وقاصدة ونافعة؛ كما ميَّزنا بين أضرب التكاثر التي تجاوزها التكوثر العقليّ وأبرزنا المبادئ التي تحكم تلك المجاوزات. ولم نجد بُداً من التعرض لصلة التكوثر العقليّ

(1) طه عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، ص322.

(2) طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة**، مرجع سابق؛ وكذا مقالتنا «الانقلاب الفلسفي: دعوى مراجعة الفلسفة» 1998، جريدة المنظمة.

بفقه الفلسفة في فكر طه عبد الرحمن وفي سياق مشروعه، إذ وقفنا على طلبه لفلسفة مغايرة تأخذ بعقلانية مُتسعة تعتبر الحقيقة العقليّة في صورتها الفلسفيّة متعددة قولاً ومضموناً، فهذه الحقيقة تأخذ بشمولية الفلسفة النموذجيّة مما يسمح بتعدّد النماذج الفلسفيّة ويفسح المجال للتفلسف الحي[1].

لقد بيّنا، قدر الإمكان، دعاوى التّكوثر العقليّ الثلاثة بالوقوف على حقيقة مفادها أنَّ العقل فاعلية مُتكوثرة مجلاها في المعرفة والخطاب والحقيقة العقليّة في صورتيها الفلسفيّة والعلمية... وقد انتهينا إلى ما أطلقنا عليه «الانبنائية المُتكوثرة» في المعرفة الرياضية والمنطقيّة تأخذ بفلسفة العقل المتكوثر من خلال تكوثر الاستلزام الصناعيّ والاستلزام الطبيعيّ في نطاق الصورة المفهومية للمعرفة الإنسانيّة التي تتجسَّد في اللغة.

وأما عن تكوثُر الخطاب فقد أبرزنا في هذا إطار صلة فلسفة العقل بفلسفة اللّسان، وهكذا بيَّنا كيف اشتغل «التكوثر العقليّ» ببيان أنَّ الحقيقة النُطقية الإنسانيّة مُتكوثرة.

---

(1) كان لسوء فهم دعوى مراجعة الفلسفة في كتاب طه عبد الرحمن «فقه الفلسفة» أثر سلبي حين زعم علي حرب أنّ فقه الفلسفة يمحو الفلسفة وفي هذا خُلف كبير!.

الفصل الثالث

الحقيقة والمنهج في تقويم التراث

الفصل الثالث

الحقيقة والمنهج في تقويم التراث

أولا: الحقيقة والمنهج في دعوى تجديد علم الكلام(*)

لقد جعل طه عبد الرحمن مناط مُقاربته لعلم الكلام مساءلة جانب من التّراث الفكريّ العربيّ الإسلاميّ وتقويمه بمعايير تُسلط عليه عُدة منهجية دقيقة نلاحقها في كتابه: «في أصول الحوار وتجديد علم الكلام»[1]، وهو عمل قيِّم نلمس فيه مظاهر الجدَّة في الطرح والتناول لقضايا يشتغل بها الفكر العربيّ المعاصر، ونتعرف فيه على مضامين فكريّة حيّة تصدر عن رؤية يقظة وثاقبة للتّراث ووعي موضوعيّ بالمناهج القديمة والحديثة يجمع بين إعمال النَّظر في التّراث قصد تجديده واستنهاض الأسئلة الكبرى التي تُوقفنا على أدق المسائل التي عَزَّ أن نلفي لها نظيراً في الكثير من الدراسات التي تتهافت على التّراث الفكريّ

(*) الأصل في هذا الفصل حول «تجديد الخطاب الكلامي» مقالة نشرناها تحت عنوان: «الاختلاف في طوية الوحدة: من أجل معاقلة الخطاب الإسلامي العربي»، بمجلة الاجتهاد، العدد 54، السنة الرابعة عشرة، ربيع عام 2002م. / 1423هـ.

(1) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 2000.

الفلسفيّ الإسلاميّ وتسقط عليه تصورات يَعزبُ اشتغالها الفعلي وإثمارها الحقيقي فتأتي نتائجها عَجْلى لا تصمد أمام التّحليل العلميّ الدقيق.

1 ـ علم كلام مُستحدث؟

تُلفت قراءة هذا العمل الانتباه إلى الأسئلة التي يوقظها في ذهن القارئ اللّبيب: هل نحن في حاجة إلى علم الكلام؟ ماذا يمكن أن يحمله تجديد هذا العلم؟ أية حداثة سننتهي إليها؟

لا مندوحة أنَّ من ضرب بسهم وافر في فهم طروحات كتاب «في أصول الحوار وتجديد علم الكلام» يخرج بالرغبة الجامحة في ضرورة إعادة الاعتبار إلى مُقوم من مقوّمات الفكر الإسلاميّ ألا وهو علم الكلام. لكن الأسئلة التي تظل حاضرة في مفارقات التنظيرات ومجريات الوقائع تدفع إلى الاشتغال بتحديد وظيفة علم الكلام المجدد ومدى الحاجة النظريّة والعملية إلى مثل هذا التحديث.

تجد هذه الأسئلة مشروعيتها في ذهن كل مُقتنص للحداثة وكل مجتهد في تحصيلها ومُقتصد في طرق بلوغها، وقد وردت هذه التساؤلات، ضمنياً، في صيغة «وقفة» للأستاذ **عبد الله العروي** على مسألة «علم الكلام المُستحدث» والبحث عن إحياء «روح الحضارة الإسلاميّة». يرى الأستاذ **العروي** أنَّ السؤال عن «روح الحضارة الإسلاميّة» ليس سؤالاً لاغياً أو تافهاً «بل يعني فقط أنَّ من يطرحه يودع التاريخ الوقائعي ويقف على عتبة علم الكلام»[1]. وعموماً يمكن أن نلخص تصورات العروي كما يلي:

---

(1) عبد الله العروي، **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، بيروت، دار التنوير، الطبعة الأولى، 1983م، ص186 وما يليها.

- يُودع المتسائل عن روح الحضارة الإسلاميّة التاريخ الوقائعي.
- يقف المتسائل على «عتبة علم الكلام» فيكون: أولاً، تقليدياً كلَّما خضع لقيود الاتباع؛ ثانياً، مجدداً كلما انْبنى فكره على فرضيَّات يُعايرها بمنطق المناظرة.
- يكون كل متكلِّم مناظراً محدوداً بحدود الزمن الذي يعيشه، وتختلف حلوله بـ«اختلاف الإمكانات المتاحة في الفترة الزمنية المعينة».
- يدفع منطق المناظرة تلقائياً إلى «التركيز على مظاهر التعارض وإهمال مظاهر التشابه»[1].

لا أحد يجادل أن المناظر إنَّما يأخذ باستمرار بالإمكانات المتاحة في عصره، لكن هذا لا يمنع من أن يتطلَّع المناظر إلى تخصيب الفكر طالما أنه لا يدعي أنه يبني الحقيقة بمفرده، بل إنَّه يعتبر نفسه مجرد مشارك في بنائها مع مناظريه فقد تظهر الحقيقة على يد خصمه أو قد يتفق أن تظهر من جهة نظر نظرائه، ومن هنا لا تسقط عن المتناظر الإبداعية. لأنَّه يستشرف المستقبل فلا توجد الأصالة عنده إلا باقترانها بالإبداع والخصوصية[2].

لا يخلو ذهن كل مناظر من إدراك ملابسات الظروف فيُمعن النظر فيها ويمحصها ويحصل متشابهات الأمور ومفارقاتها ويعي حدود النظر

---

(1) سوف نتوسع في هذه المسألة في الفقرة 6 الخاصّة بقيمة المناظرة.

(2) عبد الله العروي، **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، الفصل التاسع، الفقرة 3، وقد جاء في هذا الفصل تحديد لمفهوم «الأصالة» فيه إشارات دقيقة لا ينبغي أن نغفلها وهي مُحْوجَّة إلى نظر عميق في «الأصالة والاغتراب».

في إطار الخصوصيّة، فإذا غاب عنه الأصل التفت إلى القصد، فلا يغفل عن الجانب الفكراني (= الإيديولوجي) لأن كل موقف ينطوي على مسائل مُضمرة ترتبط بالقناعات.

وهكذا فالباحث عن «روح الحضارة» يُغادر التاريخ الوقائعي «ليقف على عتبة علم الكلام»، ومع ذلك فإنَّ البحث في روح الحضارة لا يجعلنا خارج التاريخ بكل المعاني. فحتى النزعة الإحيائيَّة للتراث التي بحثت عن مقوّمات روح الحضارة الغربيّة لم تتم خارج التاريخ[1]، ومع ذلك يبقى نقد العروي مقبولاً لأنَّ أطر التفكير لا تنفعل لدى المناظر المتكلم بمجريات الأحداث والوقائع بل إنَّها تُسقط عليها طابعاً معيارياً جاهزاً تمليه رؤية سُكونية للتاريخ.

2 ـ مُسوّغات تجديد علم الكلام

اجتهد الدكتور طه عبد الرحمن «قدر المستطاع في الأخذ بأسباب اللّغة العربيّة في التعبير والتبليغ» ووظفها في «التنظير لموضوع هذا البحث؛ ومن مظاهر هذا التوظيف العلميّ أننا ميَّزنا بين مراتب ثلاثة من

---

(1) كانت هذه مجرد ملاحظات أولية لهذه المسألة، والمناقشة تحتاج إلى وقفة طويلة وبحث مستفيض يُعيد النظر في مسألة «الأصالة» و«الخصوصية» و«الإبداع». لدى المفكر المغربي عبد الله العروي الذي توالت إصداراته واتضحت لنا رؤيته خصوصاً في كتابه **مفهوم العقل** (المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى 1996م) الذي شكل موقفاً نقدياً من منطق التفكير المناظري القائم على أسلوب المناظرة القديم، كما كشف عن عوائق انطلاق العقل ألفاها في النسيج الداخلي لمنطق التفكير الأصولي؛ وقد توجه في كتابه الأخير: السنة والإصلاح؛ (المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى 2008م) إلى أقصى حد في نقد الفكر السني الذي يسلط آليات الحفظ والتمنيع على الفكر ويحتوي الوقائع بإخضاعها لنطاق ومنطق محافظ. ولنا عودة إلى مقابلة فكر طه بالدعاوى النقدية للأستاذ العروي في غير هذا السياق.

السلوك الحواري: «الحوار» و«المحاورة» و«التحاور»[1]. وهو سعي يعي حدود ومنتهى تنظيراته لأنَّه لا يُلقي بالأحكام المطلقة على جميع أقسام ومجالات الفكر العربيّ الإسلاميّ، وإنَّما يجري «حفرية» جدِّية في الفكر العربيّ في اللّغة وداخلها وفق مقتضياتها اللسانيّة والتداوليّة والمنطقيّة، تلك المقتضيات التي تصدر عن فعالية خطابية «تُفيد القيام بمجموعتين متميزتين من الشروط هما: شروط النّص الاستدلالي، وشروط التداول اللغويّ»[2]. وبَين أنَّ الاحتراز من الوقوع في «المجازفة في التعميمات وإرسال الأحكام في هذا الفكر» يقتضي أن يكون مناط الدراسة السليمة للفكر العربيّ الإسلاميّ صادراً عن طموح معقول ينطلق من إنجاز دراسات جزئية ذات طابع تقني وعميق لكل قطاع فكري من تراثنا على حِدة بطلب «حَفْر دقيق، وسَبْر عميق».

وهذا الداعي هو ما استجاب له هذا البحث بتناوله لجزء من الخطاب جاء مُحرراً على رسم «المتكلمين»[3]. وقد تبنَّى د. طه عبد الرحمن الالتزام «بشروط المقال الذي يسلط أدق الأجهزة على أدق الشرائح من التراث» وعياً منه بضرورة الانفتاح على المناهج الحديثة لمعايرة طرق النظر في تراثنا العربيّ الإسلاميّ.

لكن اعتماد المناهج الحديثة يخضع لتمحيص دقيق لتبيان حُدودها المعرفيّة وفائدتها العلميّة، فقد لاحظ طه أنه «قد غلب على الباحثين العرب في بناء مصطلحاتهم العلميّة وبناء أجهزتهم الوصفية والتفسيرية

---

(1) طه عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص29.
(2) المصدر نفسه، ص35.
(3) المصدر نفسه، ص159.

الاشتغال بقوالب ومعايير اللُّغات الأجنبية: الفرنسية والإنجليزية؛ فلا نكاد نجد عند معظمهم من المعاني العلميّة إلا ما كان نقلاً حرفياً لمصطلحات أجنبية من غير وعي بقيمتها النسبيّة وفائدتها المحدودة»[1].

3 ـ مُعاقلة الفلسفة الإسلاميّة

المقصود بالمعاقلة البحث في الأصول التداوليّة للخطاب الفلسفيّ للخروج من رَدْب الاعتقاد في وجود عقلانية مطلقة وتحصيل فلسفة أصيلة واعية بإمكاناتها الفكريّة وآخذة بأسباب التفتق والإبداع والانفتاح. وهذا ما كان طه عبد الرحمن يروم إنجازه في بحثه المنجز في سنة 1972م تحت عنوان «اللغة والفلسفة» حيث أشار إلى ضرورة إنجاز تقويم للإنتاج النظري في تراثنا بناء على «دور الاستدلال في بناء فلسفة تداولية عربيّة أسميناها آنذاك «نيوتيقا» أي ما يُمكن ترجمته بـ«فلسفة المعاقلة»[2]. وذلك باعتماده ما أخذ يجدُّ في حقول البحث اللساني والمنطقيّ وحقول فلسفة العلوم من مناهج وطُرق للنظر تتصل بالخطاب وتشقيق الكلام لتوليد المعاني.

إنَّ تشقيق الكلام وتنزيله على القوالب اللغويّة الأصلية التي تعي إمكانية امتداد اللُّغة وقدرتها الخلاقة رُكنٌ ثابتٌ في فلسفة المعاقلة وعامل لسدادها إلى جانب الأخذ «بكل المقتضيات العقدية والمعرفية واللغويّة ـ القريب منها والبعيد ـ المشتركة بين المتكلم والمخاطب»[3] أي، بتعبير **هايدغر** الوعي بـ«امتداد جوهر الكلام»: «الكلام متكلم. والإنسان يتكلم

(1) المصدر نفسه، ص29.
(2) المصدر نفسه، انظر هامش ص97.
(3) المصدر نفسه، ص28.

طالما كان يستجيب للكلام، واستجابته تتمثل في إنصاته/ سَمَاعه؛ فهناك سماع حيثما يخلد الإنسان إلى دعوة الصمت: يتكلم الكلام في ركونه إلى صدى الصمت، ويهدأ الصمت بتحمله العالم والأشياء في الامتداد الخالص لجوهرهما، يحدث الكلام كانطواء لصدى الصمت، وهذا هو تملك الاختلاف بتحمل الأشياء والعالم»[1].

ومن هنا، فتشقيق الكلام هو البحث عن الاختلاف في طوية الوحدة، لقد كان الدكتور طه ابتداء من سنة 1972 واعياً بحدة الكلام وحضوره كضرورة لمعرفة تمظهر الفكر؛ لأنَّ التفكير لا يتم إلا باللغة وداخلها وبواسطتها. فقد جاء في دراسته المستفيضة عن البنيات اللغويّة للأنطولوجيا العربيّة أنَّ التفكير الأصيل لا يمكن أن يحصل إلا باعتبار وظيفة اللّغة في المعرفة: «فإذا كان كل نسق لساني ينقل «الوجود» حسب بنياته الخاصة، وإذا كان هذا النقل يرتهن بفكر يختص بلغة معينة، فإنّه من الواجب، في نظرنا، أن نعترف للغة العربيّة باقتضاءات تداولية (نيوتيقية)»[2].

وهذا ما جعل مشروع د. طه يقترن في منطلقه بالرسالة اللُّغويّة قصد إمداد الفكر بما تسعفه به اللّغة تبليغاً وإبداعاً ونقلاً، في حالة ترجمة فكر الآخر بمراعاة (إمداد) اللّغة والفكر بالمفاهيم مع الاحتراز من تجميدها وعدم جعلها (تمتد) كي تخصب اللُّغة والفكر معاً.

---

(1) M. Heidegger, **Acheminement vers la parole**, Trad. Beaufret, Brokmeier, éd. Gallimard, Paris, 1976, p.37.

(2) TAHA (Ab)., **Langage et philosophie: Essai sur les structures linguistique de l'ontologie**, publication de la faculté de Rabat, Impr. Fédala, 1979.

لقد أثبت الأستاذ طه أنَّ الفكر لا يستقيم بطرق النظر إلا إذا فكَّر داخل اللغة، فالفلاسفة المسلمون الذين نقلوا الفكر اليوناني، مثلاً، كانوا لا يراعون إمكانات اللّغة العربيّة في التعبير والتدليل فيغرقون في العسف الذي ألحقوه باللغة ليجعلوها تسعف، كُرهاً، الفكر اليوناني ممَّا ترتّب عنه قلق في العبارة، وتيه في الفكر: «لم يتوان الفلاسفة المسلمون عن إلحاق تشويه وخرق لقواعد العربيّة لرفع تحدي الفكر اليوناني، وحتى أولئك الذين لم يتهوروا بمغامرة لـ«تجديد» اللّغة العربيّة! لم يفلتوا من صوغ «أفعال/ كلمات موحشة واقتراف أخطاء لا تُتصور في النحو»[1].

لقد انساق أتباع الفلسفة الإسلاميّة المشّائيّة مع **أرسطو** «فمشوا» على هدى الأورغانون الّذي صاغه داخل الفكر اليوناني وبما تسمح به آليات اللّغة اليونانيّة[2]، ومن بين الأوهام التي سيطرت على أذهان «فلاسفة الإسلام المدرسيين» رسوخ الاعتقاد لديهم في أنَّ المعاني البُرهانية واحدة وإنما نختلف في الألفاظ، «فإذا كانت المعاني الفلسفيّة معاني عقلية، وكان العقل النظري طريقه البرهان، فإنَّ المعاني الفلسفيّة معانٍ برهانية»[3]؛ وهكذا ضربوا صفحاً عن الأصول التداوليّة للخطاب الفلسفيّ وعن إمكانات كل لغة خاصّةً في الإبداع الفكريّ.

---

(1) Ibid., p.28.

(2) كثير من الدراسات ردَّت المنطق الأرسطي إلى أصول اللغة اليونانية، أنظر مثلاً: الفصل الذي تحدث فيه بنفنست عن علاقة المقولات اللغوية بالمقولات العقليّة في كتابه:
Benveniste, **Problémes de linguistique générale**, éd. Gallimard.

(3) طه عبد الرحمن: **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص61.

وهناك عدة شواهد على نقصان الوعي بهذه المسألة، فقد لامس **أبو نصر الفارابي** (المعلم الثاني بعد أرسطو!) هذه القضية خصوصا ما كان من «انهزام» أبي بشر متى بن يونس (ت 328 هـ) في مناظرته **لأبي سعيد الصيرافي** حيث تبين المعلم الثاني ضرورة الأخذ بناصية اللّغة فراح يعتني بـ«طبائع اللّغات واختلاف اصطلاحها، ودلالة الألفاظ على المعاني المعقولة، وعلاقة الشكل اللفظي بالمعنى العقليّ، وعلاقة المعاني العامية بالمعاني الفلسفيّة ونقل المعاني من لغة إلى أخرى»[1]، غير أنَّ (المعلم الثاني) لم يُواصل قلقه هذا حتى يتمكن من إدراك عمق الإشكال، فالمعضلة تكمن في أنه اعتاص عليه أن يتنازل عن اعتقاده في برهانيَّة الفلسفة؛ ولعلَّ هذا ما قاده إلى المغامرة بالتوفيق بين رأيي الحكيمين **أرسطوطاليس وأفلاطون** لرسوخ اعتقاده في وحدة الحكمة/ الفلسفة، ذلك لأنَّ وحدة الفلسفة بوحدة معانيها طالما أنَّ هذه المعاني بُرهانية.

4 ـ مُنطلقات الفلسفة التداوليّة العربيّة

تنطلق الفلسفة التداوليّة العربيّة عند طه عبد الرحمن من أنَّ الفلسفة خطاب طبيعي، والمعتقد في برهانيّة الخطاب الفلسفيّ واقع، لا محالة، في «التهافت» ومجانب للحقيقة التي يكون عليها الاشتغال الفلسفيّ لسببين:

- لقد ظهر للسائل عن طبيعة المقال الفلسفيّ أنَّ «المقال الفلسفيّ بضعة من اللّغة الطبيعية يجري عليه ما يجري عليها! فلا مضامينه بمعزل عن

---

(1) أبو نصر الفارابي، **كتاب الحروف**، بيروت، دار المشرق، أنظر مقدمة الدكتور محسن مهدي لتحقيقه للكتاب، ص49.

تأثير محتويات هذه اللغة، ولا مناهجه بمنأى عن توجيه وسائلها»[1].

- أثبتت البحوث في حقول فلسفة اللّغة والمنطق والتداوليات أنَّ شأن الاستدلال في الخطاب الطبيعيّ أن يكون حِجاجياً لا برهاناً صناعياً؛ ومن هنا فالحِجاج، بخلاف الاستدلال الاصطناعي يكون:

أ ـ فعالية تداولية من جهاتها المقامية/ الاجتماعية القائمة بين فواعل الخطاب، و«لذا فإنَّ عقلانية »الفلسفة التداوليّة« لا تعاير بمدى تبنِّي تقنيات الاستدلال المستعمل في الرياضيات، وإنما باعتمادها آليات معلولة للمجال التداولي وخاضعة لمحك النظر الجماعي»[2]، وبهذا فإنَّ المعاقلة القائمة على المناظرة تقوم على خصائص ثلاثة «فهي منطقيّة غير صورية وتجريبية ووظيفية، إذ مبانيها لا تفارق معانيها، ومعانيها لا تُفارق أصولها التداوليّة». وهذا ما يؤمِّن سلامة التفكير عندما تسكن اللّغة إلى معانيها وتسكن معانيها إلى مقامها وفي هذه المسامتة يمثل الكلام لذاته في الوحدة ويُغاير ما يُعطى على سبيل تعطيل العمل؛ إنَّ الكلام الذي يكون هذا طابعه يجمع النظر إلى العمل والقول إلى الفعل.

ب ـ وهو خطاب جدلي «لأنَّ هدفه إقناعي قائم بلوغه على التزام صور استدلاليّة أوسع وأغنى من البنيات البُرهانية الضيقة، كأن تُبنى الانتقالات فيه لا على صور القضايا وحدها كما هو شأن البرهان، بل على هذه الصور مجتمعة إلى مضامينها أيُّما

---

(1) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص63.

(2) المصدر نفسه، ص67.

اجتماع»[1]. وبناءً على هذا التصور، يبدو أنَّ فلسفة تداولية عربيّة تأخذ بأصولها في طُرق التفكُّر والاعتبار من شأنها أن تجري معاقلة لتراثنا وتُقومه لتأسيس فكر عربي معاصر يأخذ بأسباب النهوض من إمكاناته الذاتية، ويحصل ما «أحدث من تحويل في البنيات الفكريّة والمجتمعية للإنسان؛ أي يكون مبنيا على المعايير والقيم الجديدة التي ابتدعها هذا التحويل الحضاري»[2]. وإذا تحقق له تحصيل صفة الأصالة والمغايرة والإبداع الفكريّ الإنسانيّ فإنه سيعبر عن «نبوغ يعترف به العرب وغير العرب»[3].

يُؤمن الخطاب الطبيعيّ الحِجاجي بمبدأ «المغايرة» أي الاعتراف للغير بإمكانية مساهمته في بناء الحقيقة، وهو مبدأ قامت عليه الثقافة العربيّة الإسلاميّة لاعتناقها طُرقاً عديدة في النظر بقصد الوصول إلى الحقيقة في كافة مجالات الفكر الإنسانيّ، فعوض النظر، اعتمدت أسلوب المناظرة، وانطلاقا من هذه القناعة التي تأخذ بحوارية الفكر

---

(1) المصدر نفسه، ص65.

(2) المصدر نفسه، ص158.

(3) يحدد الأستاذ عبد الله العروي في كتابه: **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، ص205، «شروط الانبعاث والاستقلال الثقافي»: **أولاً**: إحياء التراث؛ **ثانياً**: استيعاب منطق الحضارة العصرية؛ **ثالثاً**: تحقيق نبوغ يعترف به العرب وغير العرب. ونرى أن نظرة إلى التُّراث تجتمع بين استيعاب منطق التفكير الغربي، وتفحص التّراث بتسليط عُدَّةٍ نظرية ومنهجية متكاملة تُبيِّنُ أن الإسقاطات والاندفاع المتحمس لنصرة الأصيل أو المعاصر، إن هي إلا جهود متهافتة؛ وقد أكد العروي على حقيقة ينبغي الأخذ بها كتحفظ على ما يبسطه طه بخصوص الإبداع، هذه الحقيقة في كتاب العروي: **العرب والفكر التاريخي**؛ حيث أشار إلى أنّه لا يهمنا النبوغ الفردي بل يهمنا النبوغ الجماعي، فالغاية المعتبرة هي «التنوير» الذي لم يفتأ يطرح على ساحة الواقع في حرارته التي تفوق حرارة دفات المتون!

العربيّ الإسلاميّ، وسعياً وراء مُعاقلة هذه الخصوصية التي يتمتع بها تراثنا، عمل طه عبد الرحمن على التدقيق في تحليلاته ودأب على طلب اجتهادات اللسانيين والمناطقة وفلاسفة اللّغة وما يشتغلون به من قضايا تنصب على اللّسان والتّداول وطرائق الاستدلال في الخطاب الطبيعيّ (= الحِجاج)، وما يتوسلون به من مناهج دقيقة وما يصطنعونه من أدوات يبتُّون بها في المعضلات التي يواجهونها فجاء عمله نظرياً وتقنياً في آن واحد؛ وقراءة عمله هذا الذي خصصه (للكلام) لا يتيسّر إلا باستيعاب المنهج المعتمد وحتى تخريجاته لم تكن عامة وإنَّما رتّبها أيما ترتيب ونسقها تنسيقاً مُحكماً فما أحوجنا إلى مثل هذه الدراسات التي متى تهيَّأت وتناولت شرائح التّراث فإنَّها ستخرجنا من عَمَهْ التسيب في الأحكام وإطلاقها على عواهنها إمَّا أصالة عن حدوس لا يقيدها النظر العلميّ، وإما قياساً على قوالب أخرى غريبة كل الغرابة عن هذا التراث! إنَّ ما أصبح شائعاً هو تبرير الدراسات غير المتمكنة للتّراث بأنَّها «قراءة ممكنة للتراث». والحق أنَّ «قراءة التراث» لا يجب أن تكون مطلقة بل لابد أن تقوم على دراسات تقنية تأتي محررة في أجزاء أو قطاعات فكريّة فتستوفيها منهجاً ومضموناً حتى نتمكن من بناء التنظيرات على أساس بحوث علميّة دقيقة تكون أساساً أو قاعدة نبني عليها أحكامنا.

5 ـ تنظيرات الاشتغال العقليّ الكلاميّ

ينطلق تصور طه عبد الرحمن للاشتغال العقليّ من أصوله القديمة والحديثة من خلال الممارسات العقليّة في المجالات الأكثر اعتماداً على العقل في بناء حقيقتها أي المنطق والرياضيات وفلسفة العلم التي أثبتت انقلابات أُطر العقل ومراجعاته التواصلية لذاته وأبطلت الثقة المفرطة فيه.

والواقع أنَّ «أسطورة العقل» لم تُصنع إلا خارج الممارسة العلميّة (بورباكي)؛ وهذا ما دأب فلاسفة الرياضيات والعلوم على تبيانه، فهذا **فايرباند** يكتب عن «انقضاء عهد العقل»[1]، وهذا **إمري لاكاتوس** يتحدث عن «عقلانية نقدية»[2]؛ أمَّا المنطلق الذي يعتمده طه عبد الرحمن فيتخذ مبدأ أساسياً يقوم على التسليم بأنَّ ««العقلانيّة» و«اللاعقلانية» إن هما إلا طرفان متقابلان لسلَّم واحد»[3]، ووعياً بهذا المبدأ يستقيم النظر لمن يأخذ به لأنَّ هذا المبدأ يصونه من الوثوق في «العقلانيّة» المطلقة، ويحترز به من العَمَهْ في «اللاعقلانية».

وإذا كُنا نجد بعض الفلاسفة الغربيينِ أمثال جيل **دولوز Deleuze** **وفوكو Foucault** **ودريدا Derrida** يركنون، في حقل الفلسفة، إلى تعميق الحفرية في العقل ويجدون في طلب تفكيك أطره لتأمين الانتقال منه قصد مجاوزة الهوية وتثبيت الاختلاف تيمناً ببعض الفلاسفة القلائل أمثال كيركغاد الدانماركي **ونيتشه وهايدغر** والقائمة جدُّ محدودة، فإنَّ اشتغالهم هذا يسعى إلى رأب صدع الفكر الغربيّ ومعضلاتهم عبر معضلاتنا في

---

(1) يرى فيرابند أنَّ «الإنسان هو كائن مُبدع وليس كائنا عاقلا»؛ وهناك بيبليوغرافيا عميقة وغنية حول هذه المسألة في:

P. Fayerabend, **Farwell to Reason**, London, Verso, 1987, p. 306.

(2) ويشير لاكاتوس المجري نفس الملاحظات في سياق آخر يدعو فيه إلى «عقلانية نقدية»، حيث يرى أنَّ «العقل من الضعف بمكان بحيث أنه لا يستطيع أن يبرر نفسه»! وما حُجة الرياضي إلا في وثوقه في عقله وهي آفة كل العقلانيين تقودهم إلى التشبث بـ«الوثوقية» Dognatism أو «التاريخية» Historism أو بـ«الغرضية» (النفعية أو الذريعة) Pragmatism. وكلها ضلالات لِعَمَهِهِمْ في الوثوق بالعقل. أنظر حول هذه المسألة كتاب: Imre Lakatos: Proofs and Refutations.

(3) طه عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص152.

الفكر العربيّ، غير أنَّ بعض التقابلات لابد منها فقد انتبه الفلاسفة المعاصرون إلى الآصرة التي تجمع الفكر باللغة وما يتبعه الفيلسوف في عمله على «تشقيق الكلام الفلسفيّ وتوليد المعاني»[1]. وبناء المفاهيم والعقلانيّة ظلت تشكل أداة لشرعنة المعرفة وبالتالي القيم في الفكر الغربيّ، لذلك انبرى هؤلاء الفلاسفة لنقد «العقل» والكشف عن سلطانه، لكن هذا النقد لم يكشف، إلا مع **هابرماس Habermas وآبل Apel**، عن ضرورة الخروج من الذات إلى البيذاتية من العقل المجرد إلى العقل التواصلي؛ هذا سباق آخر فقد نتوسع فيه في غير هذا الموضع[2].

«الحوارية» ومُعاقلة الخطاب:

وعياً بالتباسية الخطاب الطبيعيّ وبعدم كونه يسدُّ مسد «المقالات الصناعيّة»! وانطلاقاً من القناعة التي تقوم على الإقرار بأنَّ الالتباس «ليس نقصاً في اللُّغة الطبيعية بل هو مزية فيها يكسبها الطواعية الكافية لجعلها تستجيب لأغراض التبليغ التي لا تُحصى»[3]، وانطلاقاً من اعتبار عملية فتق أواصر الخطاب لا تتم إلا بالوعي بحواريته لأنَّه «لا كلام إلَّا بين اثنين ولو كان كلام المرء مع نفسه، ولا اثنين إلا عارض ومعترض، ولا عارض إلَّا بدليل، ولا مُعترض إلا لطلب الصواب ولا طلب للصواب إلَّا بجملة من القواعد»[4]، انطلاقاً من هذا كلّه نجد أنَّ البحث في

---

(1) المصدر السابق، ص153.

(2) ظهرت لنا من خلال مطالعاتنا للتداوليات العامة وللعقل التواصلي عند هابرماس إمكانات لتوسيع منطق الحوار بحيث ينشأ عنه «عقل تعارفي» سوف نجتهد في تأسيسه تطويراً يتجاوز حدود «المناظرة الكلامية» بالتوصيف الذي حددها به طه عبد الرحمن.

(3) المصدر السابق، ص97.

(4) **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص91.

«أصول الحوار» اجتهد لاقتناص الحوارية من أوجهها التبليغيّة والتّدليليّة والتّوجيهيّة والتحصيليّة بالتوسل بما جدَّ في حقل اللّسانيات والمنطق وفلسفة اللّغة لتحقيق المرام بأساليب وطرائق تضبط شروط الحوارية ومراتبها ضبطا «مجهرياً» لا يقنع بملامسة السطح وإنَّما يطلب هذه الأساليب والطرائق الحوارية بأصولها؛ وهكذا فالحوارية تقتضي شروطاً عامة حصرها طه في صنفين:

أ - شُروط النص الاستدلالي: لا يصير النص استدلالياً إلَّا إذا استوفى اقتران عناصره بعلائق استدلاليَّة يلزم عن اختلافها أو ائتلافها اختلاف أو ائتلاف أصناف النصوص الاستدلاليّة؛ وقد يتقلَّب النّص بتقلب أحوال صُوره المنطقيّة في الأزواج التقابلية التالية: (تدرُّجية، تقهقريّة)؛ (إظهارية، إضماريّة)؛ (بُرهانيّة، حِجاجيّة).

ب - شُروط التداول اللغويّ: تحد شروط التداول بكونها مباحث تخص «علاقة (الدوال) الطبيعية بمدلولاتها) و(بالدالين) بها»[1]، فكل خطاب مُحوجّ إلى معرفة أغراضه ومقاصده وقواعده وهي حدود يحفها المجال التداولي بمقتضياته «العلميّة والمعرفية والمنهجية [...] المشتركة بين المتكلم والمخاطب»، ويكون هذا الاشتراك بالنُّطقية اللسانية من حيث التبليغ والتوجيه والتدليل.

تنظير مراتب «الحوارية»:

ليس من قبيل البخت والاعتباط أن يُولي البحث عناية تقنية فائقة

(1) المصدر نفسه، ص20. ويبن أن هذا التحديد هو الذي وضعه للمكون التداولي للسان إلى جانب مُكونيه الدَّلالي والتركيبي.

للحوارية ومراتبها ومكوناتها وبنيتها؛ فهذا التنظير إنَّما يستهدف التدقيق في «وجوه تحقق نموذج الحوارية [...] في لون من ألوان الإنتاج الإسلاميّ وهو «علم الكلام» فنعمل على تجديد علاقاته بالمقال الفلسفيّ، وتحليل خصائصه الحوارية»[1]. يكمن الهدف إذن في رَتْق الصلة بين الفكر الإسلاميّ، في جانب من جوانبه: علم «أصول الدين» أو «الميتافيزيقيا الإسلاميّة» والمقال الفلسفيّ الذي يشمل اجتهادات الفكر الإنسانيّ من أجل المساهمة في الإبداع الإنسانيّ وردٌّ الاعتبار إلى الخصوصية الفكريّة والابداعيّة.

لقد جاء تنظير الحوارية على درجة عليا من التقنية والدقة، وبلور أداة إجرائية وصفية وتفسيرية «مفيدة في التصنيف والوصف» تمهد الطريق «لممارسة علميّة باللسان العربيّ في ميدان الخطاب»[2]، لهذا ميّز طه عبد الرحمن بين ثلاثة مراتب للحوارية هي «الحوار»، و«المحاورة» و«التَّحاور»:

ـ مرتبة **«الحوار»**: وهو أدنى مرتبة من مراتب الحوارية لأنَّ مكونات بنيته جدُّ فقيرة لقيامها على المنهج البرهاني ولكون «آليتها الخطابية» عرضية لا تحمل في بنيتها النظر إلى أوجه الحقيقة وتسقط من اعتبارها «حقوق وواجبات» المخاطب في الاعتراض مطالبة إيّاه فقط بالإذعان والإقرار؛ وميَّز طه داخل هذا الصنف نموذجين نظريين هما: نموذج الصدق ونموذج البلاغ ـ وحدَّد هذه المرتبة الحوارية في خطابين: الحوار العلميّ والحوار الشبيهيّ؛ ففي كليهما يتم إلغاء حقّ المخاطب (بفتح

---

(1) **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص55.
(2) المصدر نفسه، ص21.

الطاء) في الاعتراض والمشاركة في بناء الخطاب[1]. ومن الانتقادات الموجّهة لهذا الصنف من الحوارية:

- **أُحادية العلاقة البلاغية (ناقل، منقول إليه)**: واقتضائها الصدق الذي «يقصر وظيفة اللُّغة على عرض المعلومات ونقلها، ويغفل شروط الاستعمال التي تتميز عن شروط الصدق بمراعاتها لمقام الكلام وبتغييبها «حقوق» و«واجبات» المتخاطبين الكلامية فيما بينهم»[2]. وإذا كان هذا الوجه من الحوارية محموداً في (الحوار العلميّ) فإنَّه متهافت في «الحوار الشبيهي» أو الفلسفيّ لأنَّ أصول الفلسفة تداوليّة (سوف نتوسع في هذه المسألة في الفقرة الموالية).

- **إرهابية الحوار**: لأنَّه «يقطع الصلة بأسباب إنشاء الخطاب وفهمه إلى درجة أنَّ العارض ينتهي، بإكثاره القيود في (عرضه) إلى محو آثار «المعروض عليه» لينتهي بدوره أي العارض إلى الانمحاء منه»[3]، ولذا يقع الحوار في «أدنى سُلّم الحوارية» لكونه يجحد الإمكانات الكثيرة والهائلة للسان الطبيعيّ و«يلجمه» عن المغايرة.

- **مرتبة «المحاورة»**: ومنهجها حِجاجي يقوم على مبدأ المناظرة (أي

---

(1) نجد كثيراً من الفلاسفة من أفلاطون إلى لوكاتش مروراً بمالبرانش وسبينوزا وباسكال وهيوم. . . يلجأون إلى الحوار إلا أنَّ هذا الحوار اصطناعي فهم الذين يأخذون بناصية الفكرة ويفترضون خصوما موهومين لا حقيقيين فيقودونهم إلى استنباط ما يريدون تبليغه بخلاف النّظار المسلمين الذين يعتمدون (التّحاور) كأساس لبناء الحقيقة وتشهد على هذا مجالسهم العلمية والسُّلطانية التي كانت في الحقيقة مرتعاً وحقلاً نشطاً لإنتاج المعرفة على أساس الحوار البناء.

(2) طه عبد الرحمن: **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص35.

(3) طه عبد الرحمن: المصدر السابق، ص36.

استحضار الآخر وإشراكه في بناء الحقيقة) أو التّناص على مستوى «المحاورة البعيدة»، وتكمن البنية المعرفيّة للمحاورة في المناظرة وهي قيام الخطاب على «الاعتراض». وإذا كان الحوار يروم البرهنة على العروض وكان الطريق «البرهاني للعرض يقطع الصلة بأسباب إنشاء الخطاب وفهمه»[1] لأنّه بلاغي، فإنّه لا يستنهض «المعروض عليه» لأنَّ الآصرة الخطابية بينهما إلجامية يلجم فيها العارض المعروض عليه عن الاعتراض! لكن الحوار ماكر لأنه يطوي ويُضمر بحيث تكون «دراسة نفسية لِسَطْرَجَة الحوار من شأنها، متى قامت على مؤشرات لغوية صورية، أن تكشف لنا أنَّ البحث الذي يتعلّق بما قد يعرضه المتكلم وما يطويه ويقتضيه جدّ مختلفة»[2]. فإذا كان الحوار يُقصي ذات المخاطَب (بفتح الطاء) ويُنهي ذاته لينغلق الخطاب على نفسه، فإنَّ المحاورة تأخذ بالمجال التداولي و«تسلك من سُبل الاستدلال ما هو أوسع وأغنى من بنيات البُرهان الضيقة[3] لأنها تعتمد كنموذج لها الإبلاغ والقصد وتتوسل بالحجاج كمنهج تترك «للمعروض عليه» حقّ الاعتراض بُغية تخصيب الخطاب القائم على المغايرة والإيمان بمشروعيّة الاختلاف. وقد انتبه «الفكر اللغويّ القديم إلى ظاهرة الاستلزام التّخاطبي [. . .] وقدّمت اقتراحات لوصفها في كل من علم البلاغة وعلم الأصول»[4]، وخصص البحث في «أصول

(1) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص42.

(2) J. R. Searle, **Les actes du langage, Essai sur la philosophie du langage**.

(3) طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص46.

(4) Jean Searle: **Les actes du langage Humain**, Cf. Introduction de O. Ducrot, Paris, 1972, p280.

الحوار» في باب المناظرة بما فيها علم المناظرة العقدي. لذا اهتم د. طه عبد الرحمن بالمناظرة كنموذج حيّ إلى جانب اهتمامه بالنظرية الاعتراضية وتقويمها وتقعيدها.

يثبت هذا البحث إذن لحظة متميزة في الكتابة عن التّراث بحيث يلمس القارئ أنَّ البحث عن أصول الحوار قصد تجديد علم الكلام يحفر في جانب مغمور من تراثنا العربيّ الإسلاميّ ألا وهو علم المناظرة وما لها من مساهمة كبيرة في الفكر الإسلاميّ، فقد وضع «النُّظار المسلمون للجدل شروطاً وقوانين تنافس في استيفائها وضبطها وصرامتها وترتيبها ضوابط المنطق وأحكامه، باعتباره علماً لقوانين العقل، ولا أدلَّ على ذلك من أنَّهم استخدموا طُرق الجدل في الاستدلال على قضايا من صميم المنطق نفسه وبهذا فتحوا الطريق أمام ردِّ المنطق إلى الجدل: هذا المشروع الذي يترتب عنه أنَّ النظر العقليّ هو في أصله تناظر وأنَّ ما يدعى «العقلانيّة» إن هو إلا عين الجدل»[1].

هكذا يكون التَّنصيص على أهمية المناظرة في الفكر الإسلاميّ وإخراجها من غربتها عاملاً داعياً إلى إعادة النظر في حصر العقلانيّة والاشتغال بها في (أهل البرهان) أو الفلاسفة المسلمين ودمج المناظرة كأُسٍّ للاشتغال العقليّ عند المفكرين المسلمين أصوليين، فقهاء وفلاسفة أجمعين وتلافي التجاهل الذي أطبق على المناظرة من طرف الباحثين

---

(1) د. طه عبد الرحمن: «من الجدل المحمود إلى علم المناظرة فإلى علم الاعتقاد»، الدروس الحسنية الرمضانية، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية، الطبعة الأولى 1986، ص196؛ وإن كان هذا الاختزال يحتاج إلى وقفة نقدية لأنَّ العقلانية الكلامية كما مورست في المناظرة ظلت ذات أفق مسدود لا يجدد المعارف بقدر ما يوجد لدعاوى أو حقائق ما يثبت حججيتها.

المعاصرين الذين أغفلوا دورها في إنتاج المعرفة. ولعلَّ إهمال المناظرة كقطاع غني في فكرنا العربيّ الإسلاميّ راجع إلى الفصل التعسفي بين الفلسفة الإسلاميّة وعلم أصول الدين (أو علم الكلام) باعتبار أنَّ الأولى تتوسّل بالمنطق (= علم قوانين العقل) بينما يتوسّل الثاني بالجدل فتقع المفاضلة بينهما على أساس ادِّعاء برهانيّة الفلسفة وجدليّة الكلام وسُمو البرهان عن الجدل.

لقد اجتهد الفلاسفة المتكلمون في تطويع المنطق وردِّه إلى الجدل فكان «التوفيق بين الدين والمنطق، وهو الذي حققه الغزالي، أمَّن الانفتاح الكامل للمنطق على المشكلات المنهجية في علوم الكلام والأصول والفقه واللغة وبالتالي استيعاب هذه العلوم في بنيانه الخاص»[1] إيذاناً بميلاد عقلانيّة إسلاميّة عربيّة تعي دور اللّسان الطبيعيّ في بناء المعارف وتتفقه في اللّغة جاعلة غايتها الوقوف على طلب أدق «الوسائل في طلب المسائل». ولهذا كان الكلام يُصارع غربة وقعت فيها الفلسفة الإسلاميّة فاللسان الطبيعيّ أو اللّغة الطبيعية التي «طالما تعوَّد الفلاسفة (البرهانيون) على وصمها بالالتباس والغموض وعدم تمثيلها للفكر ووفائها له، إنَّما تتوفر في الواقع على ثروة هائلة من المفاهيم والتعابير الدقيقة، وتقوم بوظائف متنوعة ما طفق الفلاسفة إزاءها عميان»[2].

وإذا انتقلنا إلى الفكر الغربيّ يتضح لنا مُنذ هيغل أنَّ تشقيق الكلام والإنصات إلى اللُّغة يساعد الفكر على التفتق والازدهار، يسجل جاك دريدا اعتراف هيغل الصَّريح بدور اللُّغة في الإبداع الفكريّ الفلسفيّ:

---

(1) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص11.

(2) TAHA (AB): **Langage et philosophie**, p. 126.

«يبدو من الغريب أن تتوفر لغة ما على كلمة واحدة ذات معنيين متناقضين: إنَّ الفكر التأملي ليسعد بلغته حين يجد كلمات تحظى بذاتها بمعنى تأملي، واللغة الألمانية تحفل بالكثير من هذه الكلمات»[1].

وفي كتابه دروس في فلسفة التاريخ، يُسجل هيغل هذه الملاحظة بنفس الشُّعور المغتبط: «في لغتنا يوجد معنيان لكلمة تاريخ **Geshichte** هما: **Historia rerum gestarum und res gestas** وهذه الواقعة ليست من قبيل الاعتباط الخارجي»[2]؛ هكذا يتخذ التفكير مثواه داخل اللُّغة ويسكن إليها. وقد انتبه طه عبد الرحمن إلى أنَّ «النَّقل الألماني للمعاني اليونانيّة» هو «أنجح نقل فلسفي سجله التاريخ لأنّه أوعى بهذا التغيير [المعنوي المقوم للفلسفة]»[3]. لذلك وجب أن تكون رسالة الفيلسوف العربيّ «رسالة لغوية في منطلقها» وهكذا يتحدَّد مبدأ الفلسفة التداوليّة في أنه «لمّا كانت الفلسفة خطاباً طبيعياً، فلا يفيدها تقليد أهل البُرهان في صنع استدلالات صورية، لا هي ارتقت بها إلى درجة اليقين الرياضي، ولا هي هدتها سُبل التوجيه العملي؛ والحق أنَّ الفلسفة الواعية بأصولها التداوليّة التي ندعو إليها لا تبغي بمسالك الحِجاج بديلاً؛ لأنَّها وحدها الكفيلة، في إطار مجال التداول ومقتضياته التفاعلية أن تحصل الإقناع وتدفع إلى العمل»[4]. بين، إذن، هذا الموقف المضاد لابن رشد الذي ادعى بُرهانية الفلسفة، وإن كان للادعاء الرُشدي مبرراته آنذاك.

---

(1) Hegel G. W., **Science de la Logique**, Tome I, p. 93 - 95.

(2) Jacques Derrida, **L'écriture et la différence**, Seuil, 1979, p. 168.

(3) طه عبد الرحمن، **«الأصول اللغوية للفلسفة»**، مجلة دراسات فلسفية وأدبية، العدد 1، سنة 1976 ـ 1977، ص 150 ـ 161.

(4) طه عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص60.

لعلَّ ادعاء الخطاب الفلسفيّ البُرهانية واعتقاده الراسخ في كون المعاني الفلسفيّة معان عقليّة لا يجب أن يشتغل بها إلّا أهل النظر الذين يتوصلون إلى الحقائق اليقينية هو ما ساهم في تغريب الفلسفة والابتعاد بها عن العمل والتغلغل في الحياة؛ ويُسجل د. **علي أومليل**، بهذا الصدد، ما آلت إليه الفلسفة من غربة مضاعفة وما عرفته (أحلام الفلاسفة) من تلاش في وهدة النظر المعزول عن العمل: لقد أصبحوا «دُعاة غربة» وهذه الغربة عرفها الفكر الفلسفيّ العربيّ الإسلاميّ على أصناف وألوان، فقد افتقد الفلاسفة أسباب التواصل مع المجتمع بل وذهب البعض منهم إلى حدِّ الاعتراف بذلك «وقد ألصقت يا مسكين بهؤلاء إلصاقاً لا تبريك عنه إلا غُربة تأخذك إلى بلاد لم يطأها أمثالهم» كما يقول **ابن سينا** فينتهي إلى الدعوة إلى الغُربة: «فاقنع بسياحة (= غربة، عزلة) مدخولة بإقامة تسيح حيناً وتخالط هؤلاء حيناً»[1].

لقد أغرق الفلاسفة المسلمون في «الاعتقاد السائد بأنَّ المنطق البُرهاني من صنع ذات عاقلة متجردة ومستقلة تذكر عزلتها بعزلة من يصطنع معاناة «الكوجيطو» الديكارتي» فانقطعت آصرة التواصل مع مجريات الحياة الواقعية. ويرى طه أنَّ «تعامل الفيلسوف مع البُرهان متوقف نجاحه لا على محاولة استخدامه وسيلة لإثبات قضاياه، لأن هذه المحاولة مآلها الفشل مادام ليس في وُسع الفلسفة إلّا أن تكون خطاباً طبيعياً، وإنَّما نجاح هذا التعامل قائم على الكشف عن تداوليات البُرهان بتوظيف أقصى لآليّات استدلالية غير صورية»[2].

---

(1) د. علي أومليل، **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية**، بيروت، دار التنوير، الطبعة الأولى 1985، ص46.

(2) طه عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص59.

- مرتبة «التَّحاور»: إذا كان «التحاور» يقوم على النظريّة «العرضية»، وإذا كانت «المحاورة» تركن إلى النظريّة «الاعتراضية»، فإنَّ التحاور هو أسُّ الحوارية لكونه «أحث على العمل» وأقوم في التبليغ والتفاعل، بوصفها نموذجين يكونان أحرس من غيرهما على العلائق التخاطبيّة التي تنفي إلجام الآخر عن الخلق والإبداع بإفحامه باتباع طرائق استدلالية مُغلقة وصمَّاء، وذلك لأنَّ التَّحاور، كما تدلّ صيغته الصَّرفية، تعبير عن التفاعل.

لقد أبرز فلاسفة اللُّغة الطبيعية خصوصاً التداوليون أمثال **غرايس وديكرو وسورل وأوستين**[*]، وغيرهم كثير، إمكانية ردِّ القواعد التخاطبيّة إلى «استدلالية قياسية، ونخص بالذكر منها «الاستلزام التخاطبي» لغرايس و«قواعد السّلم الحِجاجي» لديكرو[1] فميزوا بين البراهين المنطقيّة والخطاب الطبيعيّ الذي يتميز بخاصيتين تعارضيتين هما: «الطواعية» و«الاستعاريّة» ولأنَّ «التعارض يشمل جميع المستويات الدّلالية للخطاب منطوقات كانت أو اقتضاءات أو مفهومات»! ونماذجه النظريّة تبليغيّة وتفاعلية لا تبغي سوى «النُّهوض بمواقف خطابية متفاوتة مع مواقف الذات، والمعارضة هي هذا الاعتراض وقد ذهب بهذا التفاوت إلى أقصاه مقيماً «الذات» و«الغير» طرفين متساويين في تجربة «التحاور» «الخطابية»[2].

(*) Grice, Ducrot, Searle, Austin.

(1) طه عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص102.

(2) المرجع نفسه، ص46.

وهكذا يفيء التحاور إلى «الظَّفر بالحقائق» على أساس المغايرة والاختلاف في طوية الوحدة و التي لا تجد ضيراً في احتواء حتى التناقض لأننا «لو خُيرنا بين قدر قليل من المعارف يخلو من التناقض، وآخر كبير يخالطه شيء من التناقض، لكُنا أقرب إلى «العقلانيّة» باختيار الكثير المشوب بالتناقض»[1].

لقد قامت «المناظرة» في فكرنا العربيّ الإسلاميّ على «التَّحاور» و«التَّحاج» الذي يأخذ باتساع صور الاستدلال الطبيعيّ، واستلزاماته لطرق تفي بغاية المناظرة وهي الخروج بوحدة النظر وبناء المطابقة من الاختلاف وهكذا يكون الفكر العربيّ الإسلاميّ حاملا لمظهر مخصوص يجعل الاختلاف يُقيم داخل الوحدة.

6. قيمة المناظرة

لقد كان الفكر العربيّ الإسلاميّ حريصاً، في مجالات اشتغاله، على تأصيل الفكر داخل اللّسان العربيّ، فلم يكتب أي نجاح لأي قطاع فكري إلّا إذا كان وفياً للُّغة العربيّة بوسائلها في التبليغ والتوجيه؛ وتُعد المناظرة، بحق، شهادة تامة على ذلك.

لقد أحصى طه عبد الرحمن مجموعة من الألفاظ التي تدلّ على غلبة الحوار في الفكر العربيّ وذكر منها، لا على سبيل الحصر وإنَّما على سبيل المثال، مجموعة المفردات التالية، وهي بالإضافة إلى «المُناظرة» و«المُحاورة»: «المُخاطبة» و«المُجادلة» و«المُحاججة» و«المُناقشة» و«المُنازعة» و«المُباحثة» و«المُجالسة» و«المُفاوضة» (في

---

(1) في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص47.

معناها القديم) و«المُراجعة» و«المُطارحة» و«المُساجلة» و«المُعارضة» و«المُناقضة» و«المُداولة» و«المُداخلة»»[1] وهذا الإحصاء أدعى إلى تبنّي المحاورة من «العقلانيّة» وتبيان فائدة المناظرة وقيمتها المنهجية والعملية ودلالتها الجدليّة بالنّسبة لسياق الفكر الإسلاميّ العربيّ القديم. لهذا يمكن أن نجمل قيمة المناظرة في ثلاثة مظاهر:

1 ـ المظهر الأوّل: تنمُّ المناظرة على «المستوى الرفيع الذي حصَّله (المتكلمون) في ضبط المناهج» المعتمدة في طُرق النظر.

2 ـ المظهر الثاني: استوعب النُّظار المسلمون مختلف أسباب عصرهم العلميّة والتاريخية من وسائل نظرية وأوضاع ظرفية وهو استيعاب، فيما يرى طه عبد الرحمن، يفوق دعاوى الباحثين المعاصرين الذين يرومون تجديد التّراث دون وعي بآلياته، فقد التبس على أغلبهم التمييز بين مضامين التّراث ومناهجه.

3 ـ المظهر الثالث: سلك النُّظار المسلمون «في أبحاثهم طُرقاً استدلالية تمتاز بالتجريد والدقة واتَّبعوا في تحليلاتهم أساليب تمتاز بالظّرافة والعُمق بينما لا تستقيم للكتابات المعاصرة عن التّراث مثل هذه القدرة على ممارسة مناهج التفكير المنطقيّ»[2].

لقد تحامل جُل الباحثين المعاصرين، في الغالب على كثير من الجوانب المشرقة في تراثنا مُغفلين القيمة المنهجية والعُدة المفاهيمية التي تحملها، فجازفوا بأحكام قيّمة يُقيّدونها تارةً بمنطلقاتهم المنهجية

(1) المرجع نفسه، ص64.
(2) المرجع نفسه، ص67.

المستمدة من الفكر الغربيّ دون وعي بأصولها وفائدتها المحدودة، وتارةً بقناعاتهم الإيدولوجيّة التي تجعلهم تارةً يبحثون عن (نزعات مادية) أو عن (عقلانية محاصرة)!!! ويُفوّتون بذلك على أنفسهم الإنصات إلى كلمة التّراث المنحدرة إلينا من أنفسنا. إنَّ السؤال الذي ينبغي أن نطرحه هو: ما سرُّ فشل الخطاب الفلسفيّ المشائي، وما سرُّ استمرارية منطق أصول الفقه[1]، بل وتطوره إن لم يكن ذلك لأنه أخذ بالتفكير بأساليب العربيّة في التّدليل والتّبليغ والتّوجيه وتوسيعه لـ«أساليب استدلالية عرفها (المتكلمون) وبحثوها في مناظراتهم ووسائلهم وهي: «القياس»، «الاستنباط» (= البرهان) و«الاستقراء»[2].

وعلى هذا الأساس سيسمح تعميد طرق المناظرة «بتكميل تنظيرات أخرى جرت لتصارعات غير كلامية مثل «تصارع الأفراد» و«تصارع الطبقات الاجتماعية» وتصارع «الأنظمة السياسية» و«التنافس على السلطة»[3]، بل قد يمدّنا تنظير المناظرة بوسائل لإحكام الرّبط بين «التّصارعات: الفكريّة والماديّة»[4]. لهذا تُعد المجالس والمناظرات حقلاً خصباً للتعرف على خصوصيّة النَّظر والتفلسف في تراثنا العربيّ ـ الإسلاميّ: «فإذا صحَّ أنَّ ما يُميز الفلسفة عن غيرها من أصناف المعرفة الإنسانيّة ويمنحها منهجية مخصوصة هو أسلوب «المناظرة»، صحَّ معه

---

(1) د. عادل فاخوري، **الرسالة الرمزية في أصول الفقه**، بيروت، دار الطّليعة، وتشهد على تطور «علم أصول الفقه» الفلسفة المقاصدية التي وضع أسسها أبو إسحاق الشاطبي (توفي 790 هـ) في كتابه **الموافقات في أصول الشريعة**، بيروت، دار المعرفة. انظر: المجلد الثاني.

(2) طه عبد الرحمن: **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص91.

(3) قد يكون كتاب «**أعز ما يُطلب**» للمهدي بن تومرت خير دليل على ذلك.

(4) طه عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص69.

بالضرورة أنَّ كل قطاع معرفي يكون حظه من العمل الفلسفيّ على قدر انتهاجه لهذا الأسلوب «المناظري»[1]، وإذا كان لكل مُدرك مسلك لزم أن يكون هذا المسلك:

أ ـ مستوفياً لشروط «مُعاقلة» لا عقلانيّة، لأنَّ المعاقلة تأخذ بأسباب وأهميّة الجدل أو المناظرة بين المتكلم والمخاطب اللذان «يطلبان تمييز الصواب من الخطأ» وهذا ما جنح إليه «المسلمون في جعل علم المنطق جزءاً من علم المناظرة وإلباسه لباس الجدل».

ب ـ سالكاً سلوكاً يقرن فيه بين النَّظر والعمل، فلا ينهض القول إلّا بما تحته عمل فيكون المناظر مُفيداً فائدة نظرية بإسهامه في بناء الحقيقة، ومعيناً عملياً يدفعه للعمل من أجل تحقيق الحقيقة.

نسوقُ، في ما يلي، بعض النتائج التي ترسم، في نفس الوقت، الآفاق التي فتحها هذا البحث الذي اجتهد فيه الدّكتور طه عبد الرحمن آخذاً بأسباب النهوض بالخطاب العربيّ الإسلاميّ في كافة مجالات اشتغال المفكّرين المسلمين متخذاً من علم الكلام شوطاً أولا من الأشواط التي سوف تتوالى بالدّرس والتمحيص كي يطلع علينا طه بعد تجديد علم الكلام بدعوى النظرة التكامليّة لقراءة التّراث والتي صاغها في كتابه **تجديد المنهج لتقويم التّراث** حيث سيطرح رؤيته الخاصّة بتناول حقيقة التّراث ومنهجه. والواقع أنَّ من يقف على هذا العمل الجاد يلمس مظاهر الجدَّة تحفّ به. فلا هو نظر في التّراث بمسبقات نظرية تسقط

---

(1) المرجع نفسه، ص63.

عليه تصورات يكذبها مجرد التقصي القريب، ولا هو أصدر أحكاماً متسيبة لا تقيم اعتباراً للشرائط الفكريّة والاجتماعيّة؛ بل إنَّه اتفق له الجمع بين التمكن من «المنهج الكلامي»، والمعرفة بأغوار «الكلام» التي سبرها بمسبار يحترز من الدّخول في التقويم العقدي والمفاضلات اللاعلميّة.

1. يُميّز هذا البحث بالتدقيق في «المُعاقلة» التي يرى طه، أنها تُجدد النظر في التّصورات العتيقة والبالية للعقلانية، فقد ثبت أنَّ مفهوم «العقل» أصبح، بعد الحفريات الحديثة، عاجزاً عن جمع ما جدَّ في العلوم من ثورات ناقضته، في كثير من الأحيان، مع «مبادئه»، وأجرت عليه من القلب والتحويل ما يجعل القول بوجود «عقل» يكون ذاتاً ضرباً من الهوس الميتافيزيقيّ. فتاريخ العقل هو فعل التعقّل، وفعل التعقّل إن هو إلا تهادم بين الأفكار والعقائد والمذاهب الفكريّة، وبهذا لا يكون للعقل معنى واحداً، بله أن يكون ذاتاً واحدة.

2. يخلص طه في نهاية الفصل الذي عقده للمنهج الكلامي للمناظرة إلى «اكتشاف البنيات التي تتحكم في اتِّساق هذا القول أو ذاك وتسلسله وتجعله خطاباً متميزاً»، وينتهي إلى ردِّ ذلك إلى أنَّ المنهج الكلامي لا يقوم على ما هو نظري/ عقلي، وإنَّما هو منهج مناظري/ معاقلي، يستمد قوّته الاستدلاليّة والحِجاجية من قوة آليات الخطاب الطبيعيّ.

3. أثبت طه أنَّ الفهم الصحيح لهذا القطاع من قطاعات الفكر العربيّ الإسلاميّ يقتضي «صَوْغَ معايير تقويميّة تحدد شروط الانتقالات

من نصٍ إلى آخر»[1]، ويكون التعويل على هذه المعايير، التي تحفظ للخطاب خصائصه الطبيعية، في تبيان مواطن قوة المنهج الكلامي.

4. لمّا كان أساس الخطاب الكلامي قائماً على الاستدلال الذي يعتمد القياس والمماثلة فقد مارس قوّته وفعاليّته داخل الثقافة العربيّة الإسلاميّة؛ وبهذا الصَّدد فقد جاء طه بتصور لم يسبق إليه باحث قبله، تمثل في إعادة الاعتبار لمقومٍ من مقوّماتنا الفكريّة والحضارية وهو (علم أصول الدين) أو (علم الكلام) وبيَّن قيمته الفكريّة وفائدته المعرفيّة وأثبت إمكانية التزود بطرقه المنهجية في فكرنا الحديث لرأب الصدع بين (كلامنا) القديم و(كلامنا) المعاصر.

5. دأب جُل الباحثين المعاصرين في التّراث على إرسال الأحكام دون سبرها بمسبار يُراعي الوعي بآليات الفكر الإسلاميّ. فجاء هذا البحث ليبين ضرورة قيام الدراسات التنظيرية العامّة على دراسات تقنية تسند بها أحكامها. ونشير بهذا الصدد إلى ما أخذ يشيع من الحديث عن «عقل عربي» في غياب دراسات تقنية.تضبط كيف اشتغل هذا العاقل في ميدان العلم والدين والفلسفة، تكون ذات كفاية وصفية وتفسيرية يكون أي كلام خارجها مجرد لغو فارغ.

6. اجتهد طه، متوسّلا بأدوات المنطق والتداوليات، في تسليط «أدق المناهج على أرقِّ الشرائح» من تراثنا فعالج حقيقة التّراث بمنهج من جنس ما، تمَّ به صوغ هذه الحقيقة التراثيّة؛ وقد انتهى إلى موقف

---

(1) المرجع نفسه، ص91.

جديد من العقلانيّة كما تمت ممارستها في التّراث الإسلاميّ العربيّ أفادت أنَّ «العقلانيّة واللاعقلانية»، إن هما إلا طرفان مُتقابلان لسلّم واحد بينهما مراتب لا حصر لها تتزايد أو تتناقض فيها درجة «العقلانيّة» و«اللاعقلانية»[1].

بهذه القناعات تسعى الفلسفة التداوليّة العربيّة للأخذ بأسباب المغايرة وإعادة تقويمها بناء على عمليات إجرائيّة من حفر لا يقنع بملامسة العُمق، وتحقيق لا يروم سوى إخراج «أقصى إمكانات العطاء وأقوى أسباب الثراء»[2] في الممارسة التراثية وما المعاقلة إلا الوعي بعدم التناقض التام بين «العقلانيّة واللاعقلانية» وبالاختلاف المقيم في طيِّ الوحدة.

تلك أهم القضايا والمسائل التي أوقفنا عليها طه عبد الرحمن وهي تسمو بنا إلى مستوى النظريّة لما فيها من وقوف على أهم الجوانب الفكريّة النشطة في فكرنا العربيّ الإسلاميّ الذي ما طفق يستحثنا على البحث والغوص اقتناصاً لصدفاته؛ ومع ذلك، فقد ووجهت دعوى «تجديد علم الكلام» ببعض المؤاخذات النقديّة التي أدلى بها بعض المثقّفين والمفكّرين العرب الذين اعتبروا أن قراءة التّراث لا ينبغي أن تكون مرآوية مزدهيةً ازدهاءً نرجسياً بالذات بحيث لا تكسر وهم «الحقيقة» التي يعرضها التّراث ولا تجترح سبلاً مبتدعة لقراءة منهجية لا تأسرها «منهجية» التّراث المقروء!

---

(1) المرجع نفسه، ص161 ـ 162.

(2) المرجع نفسه، ص173.

ثانياً: الحقيقة والمنهج في دعوى تقويم التّراث(*)

1 ـ التّراث بين المرجعيّة والتّأسيس

إذا كان التّراث مُعطى ماضياً وكانت الحداثة واقعاً حاضراً، فكيف السبيل إلى النّهوض بالتّراث مع الاستجابة إلى داعي الحداثة؟ أيكون ذلك بمجاوزة التّراث؟ وكيف تستقيم هذه المجاوزة؟ أم يكون، على العكس من ذلك، بمواصلة التراث؟ وكيف تستقيم هذه المواصلة؟.

غرضنا أن نستشكل من خلال نوعين متعارضين من إستراتيجيّات فهم التّراث: «إستراتيجيّات القطيعة مع التراث» و«إستراتيجيّات إقامة الصلة بالتراث»! وذلك من خلال مشاريع فلسفيّة وفكرية لمفكرين مغاربة لهم حُضور متميز في الفكر العربيّ المعاصر، فبعض هذه المشاريع أعرض عن التّراث كلياً، ملتمساً شروط النهوض في الحداثة الغربيّة، وبعضها طلب تجدد الفكر العربيّ بممارسة النَّقد على التراث، مستكنهاً شروط النهضة الكامنة فيه، وسنركِّز بالأساس على ثلاثة منها، وهي:

(*) الأصل في هذا الفصل حول مكانة د. طه عبد الرحمن في البحث التراثي دراسة تحت عنوان: «النهوض بالتّراث بين المرجعية والتأسيس، الفكر الفلسفي المغربي نموذجاً»، شاركنا بها في ندوة «المشروع الثقافي النهضوي العربي»، بملتقى عمان الثقافي الحادي عشر المنعقد في المركز الثقافي الملكي بعمّان في الفترة ما بين16 ـ 19، شتنبر 2002.
لعل القارئ اللبيب قد ينتبه إلى شبه هذا العنوان كتاب هانز غيورغ غادمير Warhengeit and Method، وننبه إلى أننا قد استفدنا من الكتاب غاية الاستفادة وسنستلهمه خصوصا في نقدنا المنهجية التكاملية وضرب مفهوم التمامية الذي يسعى أن يضيفه طه عبد الرحمن على التراث، كما أننا سنأخذ من الرؤية الهيرميتوطيفية ما من شأنه أن يبطل دعوى طه الكامنة في كون التّراث محفوظ بالوسائل والأدوات المنطقية التي تم انتاجه بواسطتها؛ وسوف نتبنَّى هنا جملة من المفاهيم التي سنستثمرها في نقدنا في الجزء الثاني من هذه السلسلة النقدية الذي قصصنا أحد فصوله للفلسفة.

«المشروع التاريخاني» **لعبد الله العروي**، و«مشروع نقد العقل العربيّ» **لمحمد عابد الجابري**، ومشروع «فقه الفلسفة» **لطه عبد الرحمن**.

■ مُسلَّمتا تجديد الفهم للتراث

نستلهم من فيلسوف التأويليات المعاصرة **هانز غيورغ غادامير**[1] فرضيتين أساسيتين نتخذهما نبراساً لإضاءة علاقة الفهم بالتراث: تُفيد الفرضية الأولى أنَّ فهم شيء مكتوب لا يكون البتة إعادة إنتاج شيء ماض، بل إنَّ هذا الفهم يتداخل حاصله من المعنى مع ظروف الحاضر؛ تفيد الفرضية الثانية أنَّ كل فهم للتّراث إنما يكون فهما يختلف باختلاف السياق التاريخي للفاهم، وهذا لا يعني أنَّ كل فاهم يحمل عن التّراث فهماً ناقصاً، بل إنَّ كل فهم يشكل تجربة خاصة تتعلق بنفس الموضوع التراثي؛ وبهذا، تشكل المفاهيم رؤى مختلفة هي تجارب خاصة تتعلق بالموضوع التراثي ذاته. وهاهنا مسألة تحتاج إلى مزيد من النَّظر، ألا وهي: هل يُعد كل فهم فهماً تاريخياً؟ الجواب بالإيجاب إذا كنا نعني بالتاريخ الأمور التالية:

1 ـ مجريات الأحداث والوقائع الماضية،

2 ـ الخطاب التاريخي المتعلق بهذه الوقائع والأحداث،

3 ـ الوضع التاريخي للوجود البشريّ (التاريخانيّة).

ذلك أنه لا يمكن أن نُقصي أي فهم من الأفهام طالما أنَّ الفهم يُمثل تجربة تصدر عن زاوية من النظر للتراث؛ فالفهم الذي يتعلّق بالتراث،

---

(1) GADAMER, **Truth and Method**, Trans. And ed. Garrett Barden and John Cumming, New York, 1 Continul, 1979. p. 354 - 356.

مهما ادَّعى بعضهم أنه لا تاريخي يظل مع ذلك تاريخياً؛ فبموجب الفرضيّة الأولى ليس الفهم إعادة إنتاج بقدر ما هو اجتراح لإمكانية لا تقرأ التّراث خارج تاريخيته كما أنها لا تبرح تاريخيتها كقراءة مخصوصة لهذا التراث؛ وبموجب الفرضية الثانية، يكون كل فهم تاريخياً لما يجسده من تجربة، فالمفاهيم تختلف باعتبارها مجموعة تجارب تتعلق بنفس الموضوع (التراث)، ولا مسوغ لأن يدَّعي المدّعي بأنَّ بعض هذه المفاهيم يقيم داخل التاريخ وغيرها يقع خارجه، هكذا تكون القراءة السَّلفية للتراث، على سبيل المثال، قراءة تعبر عن فهم تاريخي مشروط بجملة من ملابسات الوضع التاريخي للوجود العربيّ، أي أنها تُعبر عن فهم ينتمي إلى خطاب متعلق بالماضي لكن من منطلق الحاضر، بيد أنَّ التاريخانيّة تعتبر أنَّ كل خروج عن المقتضيات الرّاهنة يُعد سقوطاً في اللاتاريخانية، وهذا، كما ذكرنا، باطل بموجب الفرضية الثانية.

وهناك مُفارقة تقف في وجه كل خطاب يودُّ أن يحسم في هذه المسألة بدعوى التاريخيّة أو الموضوعيّة، أو العقلانيّة، أو النقد المزدوج، أو ما شئت من الدعاوى المواجهة للنظرة التراثية للتّراث الموسومة بـ «النظرة الماضويّة»: وتقوم هذه المفارقة في أن يعطي المرء أولوية للفهم التاريخي المتعلق بـ(1) و(2) و(3) وينسى القيم والمُثل المتعالية التي تتدخل في هذا الفهم، إذ كيف يمكن أن نفصل فهم التاريخ ذاته عن هذه القيم والمُثل التي تؤسس كل فهم تاريخي ممكن! إنَّ هذه المفاهيم محكومة، مهما تنزَّهت عن السقوط في براثين الماضي، بقيم من قبيل الأصالة أو التقدّم أو الثورة أو العقلانيّة؟!! وكل من يدَّعي إحداث القطيعة مع التّراث يكون لا تاريخانياً بمعنى أنه يجترح طريقاً يدَّعي فيه كونيّة اللحظة التاريخيّة الغربيّة متناسياً أنَّ

الخطاب التاريخي ليس قطعياً، بل هو مرتبطٌ بالواقع الذي لا ثبات معه ولا استقرار فيه[1].

■ إستراتيجيات فهم التراث

يُمكن أن نُصنف إستراتيجيّات فهم التّراث بتقسيمها إلى قسمين:

أ - إستراتيجيّات مواجهة التراث: هناك إستراتيجيّات ارْتأت، إما القطع مع التراث، وإما الدعوة إلى مجاوزته، وإما اعتماد النقد المزدوج والتوسّل بفكر الاختلاف لتفكيك التّراث وتقويض ميتافيزيقاه؛ ونذكر من بين هذه الإستراتيجيّات في الفكر المغربي[2]:

■ استراتيجية التاريخانيّة مع **عبد الله العروي**.

■ استراتيجية مجاوزة التّراث مع **علي أومليل**.

■ استراتيجية النقد المزدوج مع **عبد الكبير الخطيبي**.

---

(1) نستحضر **ليوطار** الذي تساءل في مقاله التاريخ الكوني واختلاف الثقافات: «هل سنستمر في تنظيم الوقائع الإنسانيّة في تاريخ كوني للبشرية؟»

Jean Francois Lyotard, «Histoire universelle et diffÕrences culturelles,» Critique 41 (May) 1985 P560

يجيب **رشارد رورتي** بأن تساؤل **ليوطار** يقتضي وجود نحن أي الغرب في القرن العشرين. وهو ما يدعوه **ليوطار** بالنرجسية الثانية بعد النازية المدعية بأفضليتها كجماعة متفردة.

Richard RORTY, 1991, OBJECTIVITY, RELATIVISM, AND TRUTH. Volume Cambridge university press, P. 214.

(2) لقد اعترض علينا المفكر العربي **جورج طرابيشي** أثناء المناقشة بكوننا نُعلي من الفكر المغربي وكأنَّ إشكال التّراث لم يتداول إلا في المغرب؛ وقد بينا له أن المسألة لا تتعلق بأية نزعة إقليمية أو نحوها، بل إنَّ نموذجنا هنا، الفكر المغربيّ، نظرا لتمثيليته المستوفية للطروحات حول التّراث في عالمنا العربيّ والإسلاميّ.

ب ـ إستراتيجيّات النّهوض بالتراث: وهي تدعو إلى النّهوض بالتّراث إمّا من مُنطلق نقدي تجزيئي يبتغي الوصل مع اللّحظات التّراثية القادرة على الإجابة عن راهن الأسئلة المطروحة على الكيان العربيّ الإسلاميّ، ويمثل هذا المنطلق المفكّر المغربي **محمد عابد الجابري**، وإما من مُنطلق نقدي تكاملي يبتغي تحقيق الوصل مع التّراث في كليته، ويمثل هذا المنطلق الثاني طه عبد الرحمن؛ فهناك إذن استراتيجيتان للنهوض بالتّراث هما كالتالي:

- إستراتيجيّة نقد العقل العربيّ **لمحمد عابد الجابري**.
- إستراتيجيّة تجديد المنهج وتقويم التّراث لطه عبد الرحمن.

فلنمض إذن إلى بيان الدعاوى التي لا تتخذ التّراث كأساس للنّهوض، بل تدعو إلى الإعراض عنه أو مجاوزته أو تقويضه وتفكيكه؛ وذلك حتى نضع مشروع طه عبد الرحمن القاضي بـ تجديد المنهج لتقويم التراث[1] في سياق سيكشف لنا عن فرادته ويُبين لنا مدى إسهامه في بناء حقيقية التّراث وتجديد منهجه بُغية الاستضاءة بأنواره لاختراق حُجب تَعتور الحاضر وتحول دون حضورنا فيه.

2. إستراتيجيّات مواجهة التّراث

- **التاريخانية والإعراض عن التّراث**

ينطلق **عبد الله العروي** من الدفاع عن التاريخانيّة باعتبارها تقوم على مُسلمة أساسيّة مضمونها أنَّ «النّزعة التاريخية تنفي أي تدخل خارجي في

(1) طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج لتقويم التراث**.

تسبب الأحداث التاريخية بحيث يكون التاريخ هو سبب وخالق ومبدع كل ما رُوي ويُروى عن الموجودات»[1].

ولقد استلهم هذه المسلمة من التاريخانيّة كما تبلورت في الفكر الغربيّ استناداً إلى الأعمال الماركسية والغرامشية وكذا من تبلور مفهوم التّاريخ في الفكر الألماني في القرن 19؛ فكيف تُعامل التاريخانيّة التراث؟.

من البين أنَّ موقف **العروي** حاسم وقطعي بهذا الخصوص، فهو ينطلق من أنَّ التاريخانيّة هي التطور في حقل الحياة الإنسانيّة؛ ولهذا، فإنَّ التّراث في نظره يُساوق تاريخيته، وبالتالي فلا قول خارج التاريخ؛ يقول **العروي**: «لكي يكون التاريخ ميدان جدٌ ومسؤولية لا بد من اعتبار الحقيقة المطلقة كحركة وكصيرورة... وهذا المبدأ أو الافتراض الفلسفيّ يجب أن نوضح أن المبدأ المناقض له هو مبدأ الحقيقة المطلقة التي تنكشف في إشراقة مباغتة لا يعدو أن يكون أيضاً افتراضاً هو في آن واحد أساس النزعة التاريخانيّة والديمقراطيّة والعلم الحديث»[2].

يحدد **العروي** المبادئ العامّة للتاريخانية كما يلي:

---

(1) **عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي**، دار الحقيقة، 1973م، بيروت، ص126.

(2) المرجع السابق، نفس الصفحة، وبهذا ينتمي **العروي** إلى الحداثة التي تقول بأنَّ مصير الإنسان لم يعد في ماضيه بمجرد أن ألقي بالإنسان خارج المطلق الديني أي في المطلق الزمني التاريخي لا السّرمدي. وقد حقق **هيغل** هذه اللحظة الفكرية بحيث خرج من مطلق الدين إلى مطلق الفكر. ومن هنا صارت ميتافيزقيا التقدم هو ما حمل الإنسان إلى تحققه خارج المنظور الأخروي eschatologique للتاريخ وليس ههنا معرض مناقشة استبعاد الدين من أفق التاريخ.

Ricoeur, P, 1984 «**De l'Absolu. la sagesse par lÆActionº in LECTURES1 autour du politique**, eds. Du seuil 1991. P: 120.

1 ـ التاريخ محكوم بجملة من القوانين.

2 ـ وحدة الاتجاه.

3 ـ إمكانية اقتباس الثقافة.

4 ـ إيجابية دور المثقف السياسي[1].

إنَّ إدعاء وحدة الاتجاه في التاريخ قد آلت إلى نقد سلَّط عليها من قِبل مُفكري الغرب أنفسهم (أعمال **ميشال فوكو وليوطار** وغيرهما شاهدة على ذلك). فالانقطاع والانفصال والتعدد هو ما يحكم التاريخ، ذلك أن الوقائع التاريخيّة مُنسابة. وأما العلاقات التي تنشأ ما بينها فإنَّها تدخل في عمل المؤرخ؛ أليس ادعاء وجود وحدة الاتجاه ادعاء يعبر عن الأخذ بمبدأ الحقيقة المطلقة.

■ مسألة التّراث وسُؤال التقدّم

لا شك في أنَّ **العروي** يعرض عن التّراث بحجة امتناع النهوض به ويدعونا إلى الخروج من شرنقة التأخّر التاريخي؛ لذا فهو يعتمد على إيجابية دور المثقف السياسي تحت هاجس السياسة لا الفكر الذي اعتبره مصاباً بما سماه «مفارقة **محمد عبده**» التي سيأتي الكلام عنها. فهو يرى في هذا المثقف أداة وصل لاكتساب القيم الحضارية أو استلامها غير المستلب من الفكر العربيّ المعاصر.

ف**العروي** يعتقد أنه قد صفَّى الحساب مع التّراث في كتابه

(1) **عبد الله العروي**، المرجع نفسه، ص 186 ـ 187.

الإيديولوجيّة العربيّة المعاصرة، حيث نجد في هذا الكتاب تقليداً ظاهراً لما أقدم عليه **ماركس وانجلز** من تصفية حسابهما مع وعيهما التاريخيّ في الإيديولوجيّة الألمانيّة؛ غير أنه لم ينتبه إلى أنَّ آفة التأخر التّاريخي الألماني لا يُمكن بحال إسقاطها على شخوص منمذجة تمثل الثقافة العربيّة (الشيخ السلفي والسياسي الليبرالي وداعية التقنية)؛ إنَّ هذه النمذجة تصنف وتقيم الفروق بين أنماط المثقفين العرب، ولا تتوجه إلى الفكر الذي يصدر عنه المثقف العربيّ في شموليته بخلاف التوجه النقدي التاريخي الذي أجرته الإيديولوجية الألمانية مع كل من **فيورباخ وباور وشتينر**...

فأين إذن تكمن إيجابية المثقف العربيّ؟ أتكون بانسلاخه عن التّراث واقتباس الثقافة الماركسيّة أو، على حدِّ تعبير **العروي**، باعتناق ماركسية عربيّة مُعربة؟.

إنّه يحدد هذه الماركسيّة العربيّة كما يلي: «إن الماركسيّة العربيّة أو بعبارة أدق الإيديولوجيّة القوميّة المعاصرة للأحوال العالميّة، التي لا تختصر مبادئها المبسطة، بل تنحل في منطلق أبحاث التاريخيّة الاجتماعيّة الكبرى، ستذيع في المجتمع العربيّ عن طريق هذه الأبحاث ذاتها مفاهيم النّفعيّة واللّيبراليّة والتاريخانيّة التي عاد الفكر لا يدور إلا في فلكها، وستشارك بذلك بأوفر قسط في بعث منطقٍ سياسيٍ في بلادنا ومن هنا ضرورة تعريب الماركسيّة لغوياً وتاريخياً»[1].

كما يعتبر أنَّ معالجة أزمة المثقّفين العرب إنما تحصل بالانخراط في

---

(1) المرجع نفسه.

كونيّة ووحدة التّاريخ، لأنَّ التاريخانيّة تعتنق فرضية التّاريخ بوصفه «اتجاهاً واحداً كمعنى هو التجربة الأوليّة في ذهن مثقّف العالم الثّالث»[1].

ونحن لا نشاطر هذه الدّعوى، ولا نرى ما يراه من أنه، بدون اعتناق النَّزعة التاريخانيّة، لا يكون أمامنا إلا الخضوع والاستسلام، إنَّنا نصدر عن قناعة مفادها أنَّ حاضرنا، نحن العرب، هو ما نحن عليه كمآل لتاريخنا الماضي، لذا فإنَّ الإعراض عن التّراث والارتماء في لحظة ندعي كونيّتها التّاريخية من قبيل وضع العربة أمام الحصان! فلا نكون نحن العرب ولن نكون إلّا بخصوصيّتنا ولا تكون خصوصيّتنا إلاّ بأصالتنا. ولسنا نقصد بالأصالة الجمود على التاريخ، بل نقصد ما تمدُّنا به هذه الأصالة من طاقة تفجر إبداعيّتنا حتى وإن خرجنا عن جوانب فيها خروجاً واعياً يسجل حضورنا الثقافيّ وتطورنا التاريخيّ.

■ **مُفارقة محمد عبده ومُفارقات العروي**

نعقد هذه الفقرة للنظر في الموقف النهائي **للعروي** من التّراث خصوصاً بعد صدور كتابه **مفهوم العقل**[2]، حيث قضى بالصدِّ عن التّراث واستئصال الفكر السّلفي والتراثي والقضاء المبرم على كل موقف إيجابي من التّراث؛ فقد ادعى أن العقل العربيّ تسيطر عليه وتتحكم فيه مفارقات يمكن اختزالها في «مفارقة محمد عبده»: وهي عبارة عن اجتماع ضدين، وهما: «العقل التراثي» الذي يخضع في نظره

---

(1) عبد الله العروي، ص 15.

(2) عبد الله العروي، **مفهوم العقل: مقالة في المفارقات**، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط 1، 1996م.

لمنطق الإسم، و«العقل الحداثي المعاصر» الذي يخضع عنده لمنطق الفعل[1].

يرى **العروي** أنَّ الفكر العربيّ الإصلاحي السياسي لم يسلم من استعمال مفاهيم الغرب؛ فلا نكاد نظفر في فكر النهضويين العرب باستقلالية يصدرون عنها، أي عن منظومة فكريّة لا تأخذ عن المنظومة الفكريّة الغربيّة؛ ويُلاحظ **العروي** أنَّ **محمد عبده** عانى هذه المأساة أو، بلغة **هيغل**، هذا الوعي الشَّقي؛ فهو يجسد، في نظر **العروي**، الإشكاليات التي تطرحها العناية الراهنة بالمسألة التراثيّة، فما يحصل اليوم في الثقافة العربيّة المعاصرة من رجوع إلى الدفاع عن معقولية التّراث في مقابل ماديّة الحضارة الغربيّة يمثل انكفاءً وتراجعاً يُعيدنا إلى عتبة **محمد عبده** ومشروعه في الإصلاح السياسي والعقدي، فنكون قد عُدنا القهقرى وعجزنا عن تجاوز مفارقة **محمد عبده**.

يتبدَّى لنا بوضوح أنَّ «الشيخ» لم يحسم معه تماماً في الإيديولوجيّة العربيّة المعاصرة، وهو ما يُبرر الرجوع إليه؛ لكن هذا لا يعني عدم وقوع الداعية الليبرالي وداعية التقنية في مفارقات أعوص؛ إنَّ كتاب مفهوم العقل بمثابة تصفية حساب صريحة مع العقل التراثي ذي الذهنيّة الكلاميّة

---

(1) يقول إيريك فايل: «إن الفعل باعتباره دالاً على مصير الإنسان وعلى التناهي يبدو بذاته كخطاب بسيط موجه إلى الإنسان الذي يعارض العنف على مستوى العنف: إن فعل هذا الإنسان مأخوذ في الواقع من إخضاعه لخطابه (. . .) لقد انتقل الإنسان من التناهي إلى موقف آخر يقتضي بالتحديد طلب المستحيل حتى من وجهة النظر نفسها التي تتناهي مثلما هي بالنسبة للمطلق: وهي ليست ميثاقاً ولا هي عقلا بل إنها فعل هو حياة متسقة وعقل كلي يستطيع توجيه الحياة». ص 396:

Ed Eric Weil, **logique de la philosophie**, Paris, Vrin 2ème, 1967.

التقليديّة؛ ويسم العروي هذا العقل بعقل النّص، ذلك أنّه يؤول في كل مرة إلى النّص ولا يبرحه ليتفقّه فيه ويستمد منه إجابات عن مسائل تصدر عن مجريات الواقع؛ والمفارقة تكمن في أنَّ العقل التّراثي يعتبر النَّص «مرآة العقل والكون»[1] بخلاف الحضارة الغربيّة التي اتخذت العقل مرآة الكون وحرّرته من سلطة النص متخذة الطبيعة والتّاريخ كمجالين للتناهي، بعيداً عن المطلقات الدينية[2].

يُقرر **العروي** أنَّ منطق الإحياء والبعث والتجديد انطلاقاً من المنظومة التراثية بات مستحيلا؛ لذلك انبرى ينعت العقل التراثي بكونه عقل العُقال، أي أنه عقل مُقيد من قبل النص، لأن المعقول هو النص وبالتالي فإنَّ النص هو بؤرة «الأمر والاسم»! وعنها يصدر عقل الفتوى ويتأسس فقه الأوامر[3]؛ فهل استطاع **العروي** بهذا أن يرفع المفارقة ويقيم الاتساق داخل وحدة التاريخ؟ لا نسلم بذلك للأسباب التالية:

---

(1) **عبد الله العروي**، المرجع نفسه.

(2) المرجع نفسه، ص 97؛ ولن نمضي إلى بيان ان العقل/المرآة في سياق الفكر ما بعد الحداثي قد اضحى عرضه للنقد ومطية لمجاوزة الميتافزيقا الغربية بما هي رؤية تبجيلية للعقل سقطت في نقيض مطلوبها إذ بدل ما تعلي من شأن الإنسان أجهزت على كل نزعة إنسانية لتلقي بالفرد في براثن الإنزواء التام والعُزلة المطلقة؛ يراجع: **الأسس المعرفيّة والأخلاقية للفكر العربي تفكيك أنوية الهيمنة**؛ وقد سلطنا فيه رؤية خاصة حول الفكر الغربي تناولت إشكالية الحقيقة في العقل الغربي، وإشكالية القيمة في التصرف الإنسانيّ agir humain كما نظر لها الفكر الغربي الحديث المعاصر؛ وقد اجرينا هذه الدراسة في إطار مجموعة بحث حول الحداثة تابعة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي بباريس.

(3) «تشغل عملية البرهنة على لزوم القطيعة مع التّراث في كتاب **مفهوم العقل** مساحة كبيرة، بل لعل الكتاب من بدايته إلى نهايته يشكل مرافعةً قويةً تعتمد التاريخ المقارن وتروم إبراز هذه القطيعة ولزومها لرفع المفارقات السائدة في الواقع العربي»، كمال عبد اللطيف، **درس العروي**، 1999، ص 18.

أ - يمتنع وجود عقل واحد خارج عقال النّص، لأنَّ وحدة العقل تكمن في «تعدد أصواته»[1]؛ فتعدد الأصوات، بما فيها صوت العقل التراثيّ، لا يمكن إلّا الإقرار به؛ فليس هنالك عقل جامد متى اعتبرنا العقل فاعلية. وعلى هذا الأساس، فإنَّ عقل **محمد عبده** لا يمكن أن تستغرقه كل العقول التي تتشبث بالتراث؛ هذا فضلاً عن كون **محمد عبده** قد استجاب لراهنيّة مرحلته التاريخيّة؛ فهو لا يُشكل نموذجاً يختزل كافة الفاعليات العقليّة المشتغلة عن النص التراثيّ. وإن كنا نسلم أنَّ عقل النص «قد انتهى إلى تعارضٍ شديدٍ مع تناقضه مع ذاته، وجعله يراجع أطره وإن سعى مسعاه إلى التمسك بأصوله.

ب - يلتقي **العروي** مع مجموعة من الحداثيين الذين توخّوا هدم الحقيقة وتحرير الذاكرة وإقامة ذاكرة مضادة تهب التاريخ معاني متعددة تستجيب لمشروعيّة الحاضر الراهن؛ غير أنه لم ينتبه إلى كون الانفصال والانقطاع والقلب والتّحول تمنع من ادعاء وحدة التّاريخ؛ لذلك لا يمكن إلا أنَّ نعتبر أن الإجهاز المبرم على العقل التراثيّ والحسم معه، بدعوى أنه عقل نصّي، أي عقل أمر واسم، لا يلغيه أبداً من الواقع حتى ولو أنه ادّعى تحت هاجس التاريخ المقارن «أنَّ الحسم الذي نتكلم عنه وقع بالفعل في جميع الثقافات المعروفة لدينا ابتداءً من القرن 16 إلى يومنا هذا[2].

---

(1) «The Unity of Reason in the diversity of its Voices».
جاءت هذه الفقرة في محور عالج فيه هابر ماس الموقف الفكري الحداثي بين الميتافيزيقيا ونقد العقل. أنظر:
Jurgen Habermas, **Postmetaphysical Thinking**, ENG. Translation, 1992, P: 117.

(2) عبد الله العروي، **مفهوم العقل**، ص: 363.

لا يمكن أن ندَّعي الانقطاع عن العقل النَّصي والحسم مع المطلقات ما لم نُصفِّ حسابنا الفكريّ والنّظري مع اللاهوت من خلال الرّجوع إلى النّص التراثي نفسه على نحو ما حصل في الغرب حيث «لم تتم المثاليّة إلا بمنافسة لاهوت التّكوين. . . لقد ظل منطلقها في الماضي. فما يدوم فعلا ينفتح على المستقبل»[1].

لقد ناب التاريخاني مناب اللاهوتيّ والميتافيزيقيّ بأن أحل الزمني محل السرمديّ والدنيويّ محل الأخرويّ وقام بمراجعة كيفية كتابة التاريخ: «[من القرن التاسع عشر، ما وقع تحت الضوء هو الصورة العارية للتاريخانية البشريّة ـ كون الإنسان بما هو إنسان أصبح عُرضةً للحدث»[2].

يتساءل التاريخاني عن كيفية التأريخ للمستقبل؛ وفي هذا مفارقة ظاهرة، لأنه يدعي أننا نكتشف التاريخ من خلالنا نحن ونتحرر من خلال اكتشاف التاريخ؛ لذلك لا نعتقد أنَّ الانسلاخ عن التّراث سيبقي على «نحن» خارج مفارقة **محمد عبده**؟ إنَّ النص يوجد بإزاء الفهم والفهم لا يكون إلا تاريخياً.

ج ـ يكسر منطق الفعل في الحقيقة منطق الأمر، لكنّ الإنسان، باعتباره حرية وتلقائية، لا يرفع عنه كونه مسؤولاً، أي أنّه خاضع لأمر يتوجه إليه ليسائله من الخارج كيفما كان هذا الخارج، متناهياً أو لا متناهياً، مطلقاً أو نسبياً، فلا فعل يصدر خارج المسؤوليّة؛ لذلك

---

(1) يورغن هابرماس، **الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي**، ترجمة نظير جاهل، المركز الثقافي العربي، 1995م، ص 55.

(2) **Gallimard. Michel Faucault**, 1968, les mots et les choses, ed, PP 281 - 82.

فمنطق الفعل يقتضي منطق الإسم والعقلانيّة تقتضي المسؤوليّة؛ فلا معنى لوأد القيم بوأد التّراث!.

■ **التّراث ودعوى النقد المزدوج (عبد الكبير الخطيبي)**

تنتمي دعوى النّقد المزدوج **لعبد الكبير الخطيبي**، حيث انبرى هذا الأخير بالنّقد لأشكال الخطاب الثلاثة التي تسود العالم العربيّ: التراثيّة والسلفيّة والعقلانيّة.

* يدَّعي الخطيبي أنَّ النزعة التراثيّة، سواء أكانت إصلاحيةً أو مُطلقةً تنبثق عن سؤال دينيّ لاهوتيّ؛ فهو يدعو إلى تفكيكها وتقويضها بالخروج عن السّؤال اللاهوتيّ الدينيّ.

* يدَّعى **الخطيبي** أنَّ السَّلفية تتوهم التّوفيق بين الدّين والعلم بغية الإصلاح لتحقيق مشروعٍ تاريخي.

* يُواجه **الخطيبي** العقلانيّة لأنها تنسى في نظره المسألة الأساسيّة للاَّشعور، فهو يتبنى إذن خُطة نقدية تمس المضامين والوسائل.

والذي يعنينا هنا هو تصريحه بمجاوزة النَّزعة التاريخيّة حيث يقول: «إنَّني أتجاوز النزعة التاريخيّة التي تفسر جميع المسائل عن طريق التاريخ وترجعها إلى بنيات تلك الأحداث؛ لقد كُتب على العرب أن يعتنقوا النَّزعة التاريخيّة وكان عليهم أن يعللوا انحطاطهم وتوسع الغرب بالرجوع إلى قوانين التاريخ»[1].

يعترف **الخطيبي** بالنّزعة التاريخيّة كمرحلةٍ ضروريةٍ «اقترنت بفترة

(1) المصدر نفسه، ص 10.

العودة إلى الوحدة القوميّة المطلقة واسترجاع الشّعوب العربيّة لكياناتها»!
فهو لا يقبل النّزعة التاريخيّة إلا من جهة ما يبررها تاريخياً، ويهجر النّزعة التراثية بدعوى سُؤالها الدينيّ اللاهوتيّ الذي لم يُحسم معه نقدياً بتقويض الميتافيزيقا الإسلاميّة، كما يرفض النّزعة التاريخيّة لأنها تنسى سُؤال الوجود.

وقبل أن نجري تقويمنا لدعوى **الخطيبي**، نورد ما رصده في ثلاثة تحولات جاءت تحت عنوان «المغرب كأُفقٍ للفكر»! قائلاً: هكذا يرتسم المغرب كأفقٍ للفكر وفقاً لثلاثة تحولاتٍ، لثلاثة خطوطٍ كبرى:

- **التُراثوية**: نُسمي الميتافيزيقا التي تحولت إلى لاهوت «تراثية»: ويشير اللاهوت هنا إلى فكر الواحد الأحد الموجود كوجودٍ أوّل، كعلة أولى.

- **السَّلفية**: نُسمي الميتافيزيقا التي تحوّلت إلى مذهب «سلفية»! ويشير المذهب هنا إلى أخلاق وسلوكٍ سياسي، إلى تربيةٍ اجتماعيةٍ.

- **العقلانيّة**: (السياسة، الثَّقافيّة، التاريخانيّة، الاجتماعيّة...): نُسمي الميتافيزيقا التي تحولت إلى تقنية «عقلانيّة»: وتشير العقلانيّة هنا إلى تنظيم العالم بإرادة قوة جديدة[1].

تتمثل الملاحظة النقدية الأولى لما يرسمه الخطيبي كأُفق للفكر في كونه جعل الميتافيزيقا متعددة ومتباينة لاهوتية ومذهبية وعقلانية، ولم يُراع التداخل الممكن بين هذه الخطط الفكريّة أي بين التراثية والسَّلفية

---

(1) المصدر نفسه، ص 17 و18.

والعقلانيّة؛ ففكر الواحد الأحد نجده يعمر السَّلفية المذهبية كموجه للسلوك السياسي وكمحددٍ للأخلاق والتربية الاجتماعية مثلما نجده في العقلانيّة المتخذة لقطب سياسيٍ والمعتنقة لثقافةٍ كونيةٍ مزعومةٍ، بل ونجده يسكن التقنيّة ذاتها بما هي هيمنة.

أما الملاحظة النقديّة الثانية، فتتمثل في كون ما يدعوه **الخطيبي** ميتافيزيقا لاهوتيّة وميتافيزيقا مذهبيّة وميتافيزيقا عقلانيّة، إنَّما هي تعبير عن شموليّة الكيان العربيّ المتجسدة في منظومةٍ واحدةٍ يتداخل فيها الفكر والتاريخ والوجود تداخلاً يمتنع عن كل تحليلٍ ذي صبغةٍ تفكيكيةٍ يمارس اختلافاً متوحشاً.

وإذا كان **الخطيبي** ينعتُ **عبد الله العروي** بالإيديولوجي الذي كشف عن بنية الإديولوجيّة العربيّة، مختزلة في الشيخ والليبرالي والتقني، فإنَّنا نعتُ النّقد المزدوج بكونه سطرجةً تقويضيةً من شأنها، وهي تُدعى أن تخلق كياناً ما خلقاً جديداً، أن تنتهي إلى نزعةٍ عدميةٍ مظهرها الاختلاف وباطنها الإتلاف!.

3 ـ إستراتيجيات النّهوض بالتّراث

نقتصر في هذا الصدد على نموذجين أشرنا إليهما من قبل، ويتعلّق الأمر بمشروع نقد العقل العربيّ **لمحمد عابد الجابري** ومشروع تجديد المنهج في تقويم التّراث لطه عبد الرحمن؛ ونسعى لإبراز الدعوى الرئيسيّة لكل منهما مُحددين كيف يتخذ كل منهما من التّراث مُنطلقاً للنهوض؛ فكلاهما يعتبر أنَّ التّراث باقٍ ما بقي قومه، وأنَّ التجديد والاستئناف موصولان بالعطاء والبناء الذي يقوم به الخلف، بُناء على حوار مع السلف، وهو حوار لا يُستثنى من ذلك التاريخ.

■ نحن والتراث واستراتيجية نقد العقل العربيّ

اتَّخذ **الجابري** موقفاً جديداً من التّراث حقق انعطافاً عن القراءات السابقة عليه؛ وذلك بإصداره كتاب «نحن والتراث» (1980) الذي تولّى نقد قراءات التّراث التي انطلقت، إما من منطلق ماضوي لا تاريخي لكون «السلفيّة الدينيّة تصدر في قراءاتها عن منظور ديني للتاريخ»[1]، أو من منظور «سلفي ماركسي» أنجز قراءة اتخذت هدفها «تطبيق السلف الماركسي» للمنهج الجدلي، وكأن الهدف هو «البرهنة على صحة المنهج المطبق، [لا على] تطبيق المنهج»! أو من منظور ليبرالي ينظر «إلى التّراث العربيّ الإسلاميّ من الحاضر الذي يحياه، حاضر الغرب الأوربي»[2].

لقد اتَّخذ **الجابري** النقد سبيله للنهوض بالتّراث مهتدياً بالعقلانيّة، وغايته نقد أنظمة المعرفة، متوسلاً بآلياتٍ منهجيّة ومضامين معرفيّة غربيّة من قبيل مفهوم العقلانيّة ومفهوم السلطة ومفهوم القطيعة. . .

والذي يعنينا هو الإستراتيجية التي اعتمدها **الجابري** للنهوض بالتراث؛ فقد بشر في كتابه «**نحن والتراث**» بتحقيق نقلةٍ نوعيةٍ في مقاربة التّراث تضم الهم الإيديولوجي إلى الهاجس التاريخي والسياسي والفكري في تركيب مفعم بالحماس؛ ويظهر هذا الحماس في كون القراءة المزعومة بشَّرت، فضلاً عن ذلك، بمشروع نقد العقل العربيّ: «الفكر العربيّ الحديث والمعاصر هو في مجمله فكر لا تاريخي يفتقد إلى الحد الأدنى من الموضوعيّة ولذلك كانت قراءته للتّراث قراءة سلفية

---

(1) محمد عابد الجابري، **نحن والتراث**، دار الطليعة، 1980م، بيروت، ص 13.

(2) المصدر نفسه، ص 13 و16.

تنزه الماضي وتقدسه وتستمد منه «الحلول» الجاهزة لمشاكل الحاضر والمستقبل. وإذا كان هذا ينطبق بوضوح كامل على التيار الديني فهو ينطبق أيضاً على التيارات الأخرى باعتبار أنَّ لكل منها سلف يتّكئ عليه ويستنجد به. . . هذا النّشاط الذهني جزء ـ ولو أنه أساسي ـ من كل: إنّه جزء من بنية العقل العربيّ الذي يتعين فحصه ونقده بكل صرامة قبل الدّعوة إلى تجديده أو تحديثه. إنّه لن يتجدد على أنقاض القديم، إلّا انطلاقاً من نقدٍ شاملٍ وعميقٍ. . . : نقد العقل العربيّ»[1].

من الملاحظ أنَّ **الجابري** قد انتقد المرجعيات أو القراءات التي عدَّها سلفية، فما هي مرجعيّته؟ يبدو أنه قد ادعى مقاربة التّراث موضوعيّاً وتاريخياً مستلهما من العقلانيّة الغربيّة أدواته، داعياً إلى تحقيق قطيعة مع النظرة التّراثية لحل مشكلة الموضوعيّة وخلق سُبل الاستمراريّة أو الاستئناف.

هل حقَّق **الجابري** قطيعةً فعليةً مع الفهم التراثّي للتُّراث؟ إذا كانت إيجابيّة الموقف **الجابري** من التّراث تقضي بأنَّ «رفض التّراث (. . .) موقف لا علميّ، ولا تاريخي، هو ذاته من رواسب الفكر التراثيّ في عصر الانحطاط»! فإنه، مع ذلك، إذ يطلب «كسر بنية العقل المنحدر إلينا من عصر الانحطاط»[2]، وتأسيس عصر تدوين جديد، لا نجده يُقرُّ بهذا المطلب بقدر ما يسقط في الاستنجاد بالحاضر وإسقاطه على الماضي، أي اتخاذ سلف خاص هو الغرب موضوعاً بين قوسين! هذا بالإضافة إلى كون التّأسيس الذي يدعو إليه يُسقط هواجس الحاضر

---

(1) نحن والتراث، ص 19.

(2) المصدر نفسه، ص 20.

السياسي على الماضي ليستمد منها أسباب النهوض: «نستطيع أن نقول، اعتماداً على معاينة متواصلة لنصوص **الجابري** إنَّه يعطي أهمية كبرى للهاجس السياسي في أبحاثه، فهو يسعى في مختلف محاولاته لإغلاق خطابه، كما يحاول الانخراط في كل القضايا التي تُثار بصورة متلاحقة في المجال السياسي والثقافي في المغرب والوطن العربيّ»[1].

يجد القارئ لخواتم مُؤلفات **الجابري** أنَّ هذا الأخير يدَّعي مواصلة ما بقي من مشاريع موقوفة في الفكر العربيّ؛ فمن عصر التّدوين إلى الدعوة إلى عصر التدوين الجديد، ومن رُشديةٍ غير موصولةٍ إلى الدعوة إلى رُشديةٍ مجددةٍ، ومن خلدونيةٍ موقوفةٍ إلى الدعوة، إلى خلدونيةٍ مستأنفةٍ للجدل السياسي المعاصر، أي من طبائع العمران إلى الدعوة إلى الخروج من «سياسة الماضي وأيضاً سياسة الحاضر بواسطة التوظيف الإيديولوجي للدين، والمطلوب هو الخروج من سياسة الماضي وسياسة الحاضر بالتّحرر منها، تلك هي العناصر التي تتكون منها المرجعيّة التّراثية التي قُلنا إنه لا سبيل إلى تجديد العقل العربيّ وتحريره إلا بالتحرّر من سلطتها»[2]. فهل تحرّر **الجابري** فعلاً من هذه المرجعيات وتخلَّص منها ليؤسس مرجعيّته الخاصة؟ يجيب الجابري بما يلي: «إنَّ تغيير بنية العقل وتأسيس أخرى لا يتم إلا بالممارسة، ممارسة العقلانيّة في شؤون الفكر والحياة وفي مقدمة ذلك كله ممارسة العقلانيّة النقدية على التّراث الذي يحتفظ بتلك السُّلطات على شكل بنيةٍ لا شعورية»[3].

---

(1) كمال عبد اللطيف، **درس العروي**، ص 110.

(2) محمد عابد الجابري، **نقد العقل العربي: بنية العقل العربي**، بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1986، ص59.

(3) المصدر نفسه، ص585.

ما المقصود بالعقلانيّة النقدية؟ أليست مظهراً من مظاهر اعتماد مرجعيّة غربيّة؟ فلا سبيل إذن إلى التخلص من هذه المرجعيّة؛ فما يزعمه **الجابري** من التحرر من سُلطات التّراث كسلطة اللفظ وسلطة الأصل وسُلطة السلف وسُلطة القياس وسُلطة التّجويز. لا يمكن أن تجعله مستقلاً عن أية سلطة أخرى؛ ذلك أنَّ الانقطاع عن سلطة المرجعيّة التراثية أوقع **الجابري** في سلطة اللّحظة الغربيّة، حيث امتنع عليه تحقيق الاستقلال التاريخي؛ وهكذا فإنَّ هيمنة المرجعيّة المعاصرة الأوربية أعاقت العقل العربيّ، ومن ضمنه عقل **الجابري**، من أن يتحكم في تحقيق النهوض بالتّراث نهوضاً إبداعياً. فحتى الهاجس السياسي عند **الجابري** لا يستقر على حال إذ تطفو فوقه، بين الحين والحين، موجات سياسية تغمر أبحاثه تارةً بالتحليل الملموس للواقع الملموس (الماركسية) وتارة بالمقاربة الممجدة للعقلانية (الليبرالية) وتارة أخرى بوضع الإسلام فوق الاعتبارات السياسية الضيقة، ألسنا نجده يعترف بهذا التقلب، قائلاً: «إنَّ الساحة العربيّة الراهنة التي يتكون فيها العقل العربيّ المعاصر ساحةً غريبةً حقاً... إنّها إما قضايا الفكر الماضي... إما قضايا الفكر الغربيّ... ومن هنا كانت السّاحة الثقافية العربيّة ساحة فكرٍ مغترب... فلماذا لا نملأ ساحتنا الثقافية بقضايا من تراثنا لها علاقة مباشرة باهتمامات شعوبنا»[1].

يظهر أنَّ **الجابري** لا يقدم إجابةً شافيةً لكيفيّة النهوض بالتراث، إذ يُقرّ أنَّ بدء النّظر في كيانات العقل العربيّ وآلياته لا يقدم جواباً عما ينبغي أنّ نأخذه من التّراث أو نتركه منه، بقدر ما يوضح كيفية الفهم للتّراث

(1) المصدر نفسه، ص595.

ويشير إلى السؤال: «من أين يجب أن نبدأ من أجل التّغيير، من أجل النّهوض»[1].

يُمكن أن نتلمس هذا المنطلق في دعواه القاضية بوجود قطيعةٍ بين تراثين: التّراث المشرقيّ والتّراث الأندلسيّ، إذ اعتبر أنّ المرجعيّة التراثيّة يجب أن نطلبها في التّراث الأندلسيّ. وستبرز هذه القطيعة المزعومة حتى في كتابه بنية العقل العربيّ الذي يقول فيه: «إنَّ ما تبقى في تراثنا الفكريّ الاجتهادي قابلاً لأن ننتظم فيه في عمليّة التّجديد والتّحديث المطلوبة هي تلك الجوانب التي أبرزناها في المشروع الثقافي الأندلسي»[2].

نستنتج مما سبق أنَّ خطة **الجابري** في التّراث تقوم على دعامتين:

- **دعامة المرجعية والاستئناف**: يتخذ **الجابري** اللحظات القابلة للاستئناف كمنطلق بعد الاستجابة إلى النزعتين النقديّة والعقلانيّة في التّراث من أجل رد التّراث إلى الوجهة التي انحرف عنها في مساره، ألا وهي تحقيق العقل العربيّ لاستقلاله التام بالتخلص من سُلطات السَّلف، والقياس، والتجويز، أي ما يمكن أن يقود إلى تأسيس عصر تدوينٍ جديد!.

- **دعامة التأسيس**: يُقرر **الجابري** أنه «لا سبيل إلى التجديد والتحديث ـ ونحن نتحدث هنا عن العقل العربيّ ـ إلا من داخل التّراث نفسه، وبوسائله الخاصّة وإمكاناته الذاتية أولاً، أما

(1) المصدر نفسه، ص595.

(2) المصدر نفسه، ص586.

وسائل عصرنا المنهجيّة والمعرفيّة فيجب أن نستعين بها فعلاً، وأما السؤال فنجد جوابه التدريجي المتنامي المتجدد داخل الممارسة وليس قبلها ولا فوقها ولا خارجها»[1].

الجابري وأعطاب النهوض بالتّراث: لقد أغرق **الجابري** في «الهاجس السياسي» حتى صار يطلب إجابات يُسقطها إسقاطاً على التّراث دونما اكتراثٍ بمساءلة محدودية مقاربته، بحيث لا ينتبه إلى «أنَّ تغليب السياسي في غليانه الواقعي في مجال التفكير الفلسفيّ، وبناء النّظر انطلاقاً منه... يولد الفلسفات التبريريّة، وفلسفات الوفاق السّكوني»[2].

فقد كانت غايته النقدية تستهدف في نفس الوقت مجاوزة التّراث وتحقيق الحداثة بالتماس شروط مدِّ الحاضر في التّراث الماضي، هذه الشروط التي ليست في حقيقة الأمر سوى نتائج الحداثة الغربيّة؛ وبهذا قام **الجابري** بعكس ما انتقد به غيره من سهولة «الهروب إلى الأمام»! إذ وقع في «الهروب إلى الوراء»!.

يتخذ **الجابري** العقلانيّة كمرجعيّة مُطلقة، غير أنه ليس من السّهل بناء نظام تصوريٍ دقيقٍ ومحددٍ لموقفه من التراث، لأنَّ آلية الفصل والوصل المزعومة في كتاب **نحن والتراث** لم يتحقق بواسطتها تحديد «النَّحن»! لانغماسها وذوبانها في الهاجس السياسي، ولعدم فهم التّراث فهماً موضوعيّاً خارج إسقاطاته التي لا تستوعب لا المرجعيّة الغربيّة ولا

---

(1) المصدر نفسه.

(2) كمال عبد اللطيف، مصدر سابق، ص115، وكذا نقد العقل أم عقل التوافق، قراءة في أعمال **محمد الجابري**، ص81.

تحقق التأسيس، لامتناع شروطه الكاملة وانحصاره في «دائرة التاريخ والسياسة» وعدم إنجاز الحوار المطلوب مع التراث[1].

لقد سعى **الجابري** إلى إنجاز قراءة «لم تمارس الحفر المعرفي الخالص في الفكر الإسلاميّ، قدر ما حاولت إنجاز قراءة توخَّت رسم علاقة إيجابية مع التّراث»[2] أقل ما يُقال عنها أنّها تأخذ «شاهداً» من الحاضر لتبحث له عن إرهاصات في الماضي تتمسك بها للبقاء.

■ طه عبد الرحمن وسُؤال التراث

يُؤكد طه عبد الرحمن بأنه لا انّقطاع عن التّراث، فمهما بالغ المثقّفون العرب في الصدِّ عنه، والإقبال قُدماً على الحداثة الغربيّة، فإنهم لن يجدوا أنفسهم فيها، فحتى دعاة تصفية الحساب مع التّراث لا يفلتون من الوقوع في تراث الغير من حيث طلبوا النّفور من تراثهم؛

---

(1) دعا غادمير إلى إقامة الحوار مع السلف من خلال النص لا باعتباره سلطة وإلّا لكان فهمنا أو قراءتنا للنص عبارة عن مونولوج وجداني يقول بهذا الخصوص «يكون كل استيعاب للتّراث استيعاباً مختلفاً... فكل تحقق لفعل الفهم هو راهن الوعي التاريخي الفعلي»

Gadamer And Hermenutics, 1991 ed by Hugh J. Silverman Routledge: New York AND London «I Ecriture and Philosophical Hermeneutids» waynej. Froman, P: 139.

(2) لقد توالت الانتقادات المستهدفة لمشروع الجابري حتى من قبل قرائه المفضلين حيث يرى بعضهم ازدواجية في قراءة الجابري تتأرجح بين نقد العقل وتحقيق عقل متوافق: «رغم النجاح الذي حققته قراءة الجابري للتّراث وذلك بإنجازها لتركيب نظري، يتضمن كثيراً من عناصر التوافق والمواءمة مع عناصر الصراع القائمة للواقع العربي، لمصلحة العقلانية ذات المرجعيّة الذاتية، وفي أفق الدّفاع عن نوع من التدرج التوفيقي (...) فإنها تطرح اليوم أسئلة جديدة، تتعلق بحدودها ومحدوديتها في ضوء التفكير في سؤال وظيفة الفكر في التاريخ» كمال عبد اللطيف، معطى سابق ص: 96 ـ 97.

وبهذا الصَّدد يلاحظ أنه لا يلزم من كون من «ترك الاهتمام بتراثه الأصلي. . . ، أنه يصير إلى الانقطاع عن كل تراث، بل يلزم منه، على العكس من ذلك، أنه سيتجه إلى الاهتمام بتراث غيره»[1]، بل إنَّه سيدعي لهذا التّراث «الشّموليّة» أو «الكونية»: والحال أنَّ الغرب نفسه الذي نعتنق تراثه وندعي كونيّته ضمن «وحدة التاريخ»[2] لا يُشكل سوى لحظة تاريخية ضمن سلسلة من لحظاتٍ لأقوامٍ آخرين؛ وعلى هذا الأساس ينتقد طه عبد الرحمن الموقف التاريخانيّ الذي يصدُّ عن التّراث آخذاً بقيم «العقلانيّة» أو «الموضوعيّة» أو «العلميّة»! بحجّة الارتباط بالمعرفة العقلانيّة الحديثة الداعية إلى التجرد.

إنَّ دعوى مُجاوزة التّراث وتصفية الحساب معه استجابة للتاريخانية أو العقلانيّة المجردة تقع في نقيض مطلوبها؛ ذلك أنَّ ذريعة التجرد من التّراث ومن كل أصالة أو من كل خصوصيّة تاريخية إنما تخضع لمعايير هي «نفسها ليست إلا قيماً أنتجها هذا التّراث الأجنبي، وليس لها من «الشموليّة» أو «الكونيّة» إلا ما لهذا التّراث نفسه»[3].

يدعو طه عبد الرحمن إلى عدم الانسلاخ عن التراث؛ لأنَّ ما يحكم الكون والتاريخ هي «النِّسبية» أو «المحلية» التي تطبع الوجود القومي للبشر؛ وعلى هذا الأساس، فإنَّ ادعاء كونية الفكر الغربيّ من قبل المفكرين العرب والمسلمين جعلهم لا ينتبهون إلى هذه النسبيّة أو المحليّة، «ناهيك عن الدّخول في نقدها وتصحيحها [أي القيم التي

---

(1) طه عبد الرحمن، **حوارات من أجل المستقبل**، منشورات الزمن، 2000م، ص12.

(2) **عبد الله العروي**، العرب والفكر التاريخي، دار الحقيقة بيروت، 1973م، ط1، ص23.

(3) طه عبد الرحمن، **حوارات من أجل المستقبل**، ص 12 و13.

أنتجها التّراث الغربيّ]، بل لا يتصورون حتى إمكان وجود بدائل لها، هذا مع العلم أنَّ واضعيها الأصليين أخذوا يشككون فيها ويبرزون حدودها»[1].

من البين إذن أن طه عبد الرحمن يتصدى لكل إعراضٍ عن التّراث كما يدخل في نقد لحدود كونية أو شموليّة القيم الغربيّة، مبرزاً أنَّ الغرب نفسه قد صار يقلل من هالة الكونية ويبرز الخصوصية، فكيف يتمثّل طه عبد الرحمن التّراث وما هي خطته في النهوض به؟

ـ تجديد عطاء التراث واستئناف بنائه

يعتبر طه عبد الرحمن أن التراث واحد في حد ذاته ومتعدد باعتبار الذات القارئة له أو قُل باختلاف القراءات والأنظار: «إنَّ التّراث بوصفه جملة وقائع معلومة يبقى واحدا لا تعدد فيه ولو أنَّ الطرق الموصلة إلى هذه الوقائع هي بعدد المفكرين الذين اشتغلوا به وصفاً أو نقداً»[2].

قد نستنتج مما تقدم أنَّ التراث واحد وأن الفهوم لهذا التراث كثيرة، غير أن هذه الكثرة التي تناولت التراث بين وصف ونقد لم تصب في طلبها النّهوض بالتراث استئنافاً لبنائه وتجديداً لعطائه؛ وهذا يرجع، في نظر طه عبد الرحمن، إلى قصور الفهوم عن طلب حوار مع التّراث يتوسل بآليات حديثة منقحة ويشحذ، في نفس الوقت، آليات إنتاج النص التراثي نفسه؛ فما هي الخطة القويمة لتجديد عطاء التّراث واستئنافه عند طه عبد الرحمن؟.

---

(1) المصدر نفسه، ص13.

(2) المصدر نفسه، ص15.

تنبني خُطة طه للنهوض بالتّراث على دعاماتٍ أربع، وهي:

- دعامة العناية بآليات إنتاج النص التّراثي والتّوسل بها في فهم مضامين هذا التّراث.
- دعامة استخراج آليات إنتاج النص التّراثي وتحديث إجرائيتها بشحذ العدة المنهجيّة التراثية وتأهيلها لمواصلة العطاء واستئناف البناء.
- دعامة نقد وتمحيص، أي تلقيح وتنقيح الآليات المنهجيّة المقتبسة من التّراث الأجنبي التي ينبغي تسليطها على التّراث الإسلاميّ.
- دعامة جعل التنقيح والتلقيح ـ أو قُل الشَّحذ ـ ينصب على الآليات الغربيّة مثلما ينصب على الآليات الإسلاميّة.

لقد صار النّظر في التّراث عند طه أكثر حداثةً من غيره وأوثق تاريخية مما عداه؛ وبيان ذلك أنه لم يطلب من الحداثة إلا أدواتها، أي وسائلها النّاجعة، ولم يكتف بذلك، بل طلب مواءمة هذه الوسائل لخدمة إشكالاتنا، حتى إنَّه فتح طريق الإبداع العربيّ من خلال تجديد إجرائية الآليات المنتجة للنص التراثي. وهكذا تتحقق تاريخيّة هذا الموقف من التّراث من حيث كونه طلب تجديد العطاء والدخول في إبداعية تمسك بالخصوصية لتمد بها التجربة الإنسانيّة الكونية جمعاءً بناءً على استمداد مقوّمات الحضارة وإمدادها بما يجعلها موصولةً بتراثنا الإسلاميّ العربيّ.

- تجّديد المنهج للنهوض بالتّراث

إنَّ أبرز ما تميز به موقف طه عبد الرحمن هو عدم طلب التّحديث والعقلنة والاستصلاح تحت وطأة الهاجس السياسي؛ فليست علاقته بالتّراث محكومة بضغوطات السّؤال السياسي، بل إنها تستجيب لداعي تحرير القول العربيّ، وبالتالي تحرير الفكر العربيّ المعاصر لينطلق خارج مثبطات نهوض الفكر المستقل؛ ولهذا طلب تجديد المنهج في تقويم التراث، بحيث تخلص من الهاجس السياسي الذي أخذ ينتقده مؤخراً بعض المهتمين بالفلسفة السياسية المعاصرة كما جاء في قوله: «هل نستطيع القول إنَّ غياب الوعي الفلسفيّ الجذري من محيط الثقافة المغاربية والعربيّة لا تُسببه فقط هيمنة السقف اللاهوتيّ وحده بقدر ما تُسببه أيضا قوة ضغط الهاجس السياسي»[1].

يتبين لنا أنَّ مشروع طه يسعى إلى الانحراط في «الوعي الفلسفيّ الجذريّ» الذي لا يفرط في الأساس الدينيّ بقدر ما يتخذ الدّين بؤرةً للتفكير بغية مجاوزة الجمود على «اللاهوت» كمعطى ميِّت: «فالأصل في الحق، كما يقول، أن يتجدد وفي الطريق إليه أن يتعدد»: كما أنه لا يخضع للهاجس السياسي، لأنه ينظر في الأسس والأصول التي من شأنها أن تجعل ما هو سياسي أمراً نافذاً أمام الشروط الحقيقية والفعليّة للنهوض؛ وبهذا المعنى يمثل طه عبد الرحمن بموقفه هذا استثناء داخل الفكر الفلسفيّ العربيّ المعاصر؛ ومع ذلك لا يمكن أن نخرجه من نطاق

---

(1) كمال عبد اللطيف، معطى سابق؛ ونحن لا نُقلل من هاجس السّؤال التاريخي والسياسي المرتبط بإشكاليّة التّخلف التي غدت إشكاليّة الحداثة في العالم الإسلامي العربي؛ فها هنا جانب يجب أن نعوذ إليه لتقويم هذا الموقف الطاهائي لا نجد هذا السياق يحتمله.

الإشكاليّة العامّة التي سيطرت عليها موضوعات الهويّة والتاريخ، الهويّة والتّراث، والهويّة والحداثة، إن لم نعتبر أنَّ مشروعه يشكل، من بين المشاريع المتاحة في الفكر العربيّ المعاصر، أشدها من حيث النوايا عمقاً وأكثرها طلباً للدقة المنهجية؛ ذلك لأنه إذ يسائل التراث معتمداً الدعامات التي أشرنا إليها، لا يبحث فيه عن إجابات لأسئلة الحاضر بطابع يغلب عليه التّسرع، بل إنَّه يجتهد جهده في تفحص آلياته المنهجية، ويفرغ طاقته في استيعاب المضامين الفكريّة، فيكون بذلك محققاً لشروط الفهم ومطوراً للفكر، ومجاوزاً لخطابات عن التّراث تئن تحت وطأة الهاجسين: السياسي والتاريخي. بما يدعو إليه من استقلالية هي عنوان التحرر لديه.

إنَّ التراث، في رأيه، يحضر فينا ويكون معنا، لا انفكاك لنا عنه ولا انفصال له عنا؛ فمن خلال التراث نستأنف الحوار مع الأسلاف، ذلك الحوار الحي الذي يتحقق فيه تجديد العطاء واستئناف البناء أو المجاوزة الحق؛ لذلك فإنه يلح على التفقه في آليات إنتاج النّص التّراثي واعتماد هذه الآليات لفهم المضامين التراثية؛ فلا فهم يكون أدق من الفهم الذي ينتبه إلى الآليات التي فكر بها الأسلاف، ذلك أنَّ العناية بهذه الآليات تظهر مدى قابلية المضامين التراثية للبقاء والاستمرار أو للتجديد لعطائها أو، إن اقتضى الحال، مجاوزتها.

ولا يكتفي تقويم التّراث باستخراج الآليات المنهجيّة لإنتاج النّص التّراثي فحسب، بل يعمل على إبراز إجرائيّتها وتحديثها دون السقوط في تقديسها وتجميدها، فإنَّ «القديم المزدوج لا يخرج منه أبداً جديد»[1].

---

(1) طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، ص17.

إنَّ الحوار مع التراث بغية تقويمه لا يمنع، متى دعت الضرورة إلى ذلك، من تسليط الآليات المقتبسة من التراث الأجنبي على التراث الإسلاميّ؛ لذلك لا يجد طه عبد الرحمن غضاضة في اعتماد الآليات المقتبسة من الفكر الغربيّ، لكنه يمحصها وينتقدها، بل وينقحها إن على مستوى إجرائيتها أو على مستوى مضامينها، حيث يعرضها على محك المجال التداولي الذي تتجلى فيه حياة الفكر العربيّ؛ وفي مقابل الاتجاهات المعرضة عن التّراث والمدعية لتحقيق الحداثة بالتمسك بحاضر الغير دون أن تعي أنها لا تمسك بتاريخيتها، يعتمد طه عبد الرحمن رؤيةً شموليّةً للتّراث تتناوله في تكامليته، لا في تجزيئيته[1]. وبهذا نقف على بنية التراث ونستشرق آفاقه من العطاء ونستأنف مضامينه الحية القابلة للبناء؛ ومن هنا، لا يسعى مشروع طه عبد الرحمن لا إلى أن يكون انتقائياً ولا إحيائياً بل إبداعياً.

وحاصل القول في مسألة التراث عند المفكرين المغاربة أننا نجد أنفسنا بإزاء مرجعيات متعددة، لا مرجعيّة واحدة، وبإزاء محاولات مختلفة للتأسيس، لا محاولة واحدة؛ وفي خضم هذا التعدد للمرجعيات والتأسيسات، أبرزنا جملة من الانتقادات أفضت بنا إلى الانتصار إلى دعوى النهوض الإبداعي بالتراث الموصول بالحاضر المستجيب لأسئلته الراهنة والمستشرف لحداثتنا المستقبلية، إيماناً منا بأنَّ «المفكّر العربيّ، إما أن يُبدع أو يضمحل».

---

(1) لقد كشف طه عبد الرحمن على تجزيئية الرؤية التي تناولت التّراث وانتقد على الخصوص تجزيئية الجابري. أنظر بهذا الصدد: **تجديد المنهج في تقويم التّراث**، المركز الثقافي العربي.

فلا نهوض إلا انطلاقاً من التراث؛ وهذا النهوض لا يكون مجرد بعث وإحياء للماضي، بل يكون عبارة عن قوة لحضورنا وطاقة لإبداعنا؛ لذلك لزمنا أن نتعقّب بالنقد دعاوى الانسلاخ عن التّراث أو مجاوزته أو نقده التجزيئي أو التّيه في الاختلاف بين المنظومتين الغربيّة والعربيّة ولو بحجة النقد المزدوج[1].

إنَّ سُؤال التّراث سؤال إنسائي؛ فكل الأقوام تطرحه على نفسها، وبما أن الأمر كذلك، فإنَّ السؤال التّراثي لم يحضر إلا لحاجتنا إليه، ونحن لا نستطيع إلا أن نجيب عنه بالاستجابة له، وهي استجابة لن تقتضي، على كل حال، إلغاءه.

فإذن لا نهوض إلا بالتّراث الحي، فإذا طلبنا النهوض بالتّراث الميت طالنا الموت من حيث طلبنا الحياة؛ أما إذا نحن ارتمينا في تراث الغير، وانتبذنا مكانا قصياً من هويتنا، فلا نتوقع من هذا الغير أن يشركنا في صنع حضارته بل قد يصير إلى محو دورنا ونبذ مساهمتنا؛ وعندئذ يتبدَّى لنا مدى الخطأ الذي نكون قد اقترفناه بدعوى المجاوزة السّافرة لتراثنا الخاص؛ فلا معنى للقوميّة العربيّة إلا بتاريخيتها، ولا قوام لتاريخيتها إلا بتراثنا وقد تم تجديد بنائه وتقويم عطائه وصار مُنطلقاً لتحقيق الإبداعيّة العربيّة للمشاركة في «كونيّة» ليس من حق أية ثقافة أن تدعي امتلاكها لوحدها.

تلك حقيقة ومنهج ارتأى طه عبد الرحمن أن يُبرز من خلالهما قيمة التّراث ومدى إمكانيّة النهوض به، وإن جاءت خواتم كتابه تجديد المنهج

---

(1) وهي على التوالي دعاوى كل من: «على أومليل» و«محمد عبد الجابري» و«عبد الله العروي» و«عبد الكبير الخطيبي».

في تقويم التّراث متواضعةً؛ ولعلَّ ذلك منه من قبيل من يُسلّم الرّمح لغيره حتى يقذف به نحو نقطة أبعد.

4 ـ دعوى المُقاربة التكاملية للتراث

يصوغ طه عبد الرحمن دعوى التقويم التكاملي للتّراث كما يلي:

«إنَّ التّقويم الذي يتولى استكشاف الآليات التي تأصلت وتفرعت بها مضامين التّراث كما يتولى استعمالها في نقد هذه المضامين يصير لا محالة إلى الأخذ بنظرة تكاملية»[1].

وحتى يقيم الدليل على هذه الدعوى ساق مقدمتين أساسيتين عبَّر من خلالهما عن حقيقة لا يمكن القدح فيها، وتخص طبيعة التركيب المزدوج للنص بحيث يستند في كل نص تراثي المضمون المخصوص إلى الآليات الانتاجة التي تكون هي الأخرى مخصوصة؛ وقد بينا في الدعاوى الرئيسيّة لمشروع طه عبد الرحمن موقفه من التّراث الذي اعتبره مجالا تشبعت فيه المضامين بالآليات المنطقيّة الجدليّة التي تستند إليها هذه المضامين أيما استناد، بحيث لا يُصار إلى استيعاب هذه المضامين عاريةً من الكيفيات التي أنشئت بها.

وأما عن المقدمتين اللتين بنى طه عليهما مقاربته التكامليّة فتقضيان بحقيقة أخرى تفيد الوظيفة الآلية التي تعتمل داخل النّشاط الفكريّ أو الممارسة التّراثية؛ وقد صاغ المقدمتين في شكل مُسلمتين:

أ ـ «سلَّم بأنَّ الآليات الانتاجية تختص بكونها تقبل أكثر من غيرها التنقل من حقل فكري إلى آخر والتّحول بين مختلف حقول المعرفة

---

(1) تجديد المنهج في تقويم التراث، ص81.

وأصناف العلوم، حتى إنَّ الآلية الواحدة قد تشترك في استخدامها علوم متباينة في مقاصدها ووسائلها، ولا يخرجها من وصف الشموليّة ما قد يلحقها من تلونات حقلية» (ص 82).

إنَّ هذه المسلمة لتقرر حقيقة لا تقتصر على تراثنا فحسب، وإنَّما تعم الممارسة البشريّة الفكريّة جمعاء وهو ما قررته الدراسات في حقول المعرفيات **Cognitivism** التي بينت أن آليات اكتساب المعارف تنتقل بين مضامير معرفية عديدة، وقد تتأثر قليلاً أو كثيراً بطبيعة المضامين التي تنصب عليها أو الحقول المعرفيّة التي توظفها؛ غير أنَّ الجانب المهم في هذه المسلمة هو أنَّ طه عبد الرحمن يود أنَّ يسجل هذه الحقيقة ، أي حقيقة «تنقل الآليات الإنتاجية» كخصيصية في الممارسة التراثية.

ب ـ «سلَّم بأنَّ آليات إنتاجية دقيقة ومتنوعة استحكمت في مضمون النّص التّراثي استحكاماً يدل على أنَّ واضع هذا النّص متمهّر في هذه الآليات بحيث لا يمكن فهم هذا النّص التّراثي حق الفهم ولا تفهيمه حق التفهيم بغير معرفته».

تأتي هذه المسلّمة لتبرز بدورها، إلى جانب ما أفادته المسلّمة (أ) التي تتعلق «بالصفة التحوالية للآليات»! ظاهرة «تلازم المضمون والآلية» في الممارسة التّراثية.

إنَّ الوعي بالخلفية الإبيستمولوجية للمقاربة التكامليّة سيؤدي إلى الكشف عن البنية المعرفيّة والقيمية للتّراث لأنه سيكشف عن«إبيستيمية»! أي عن نظام معرفي متماسك يقضي بتلازم آليات إنتاج المعرفة ومضامين المعرفة؛ وهكذا ينتقل طه إلى رصد هذه البنية وتحديد مظاهر تماسكها في نطاق ومنطق متكاملتين.

فبعد التدليل على الحقيقة التكامليّة التي تُطالب الدارس للتّراث الإسلاميّ بلزوم التخلِّي عن النظرة التجزيئية التي انتقدها طه مشخصاً إيّاها في نموذج مقاربة المفكّر المغربي **محمد عابد الجابري**[1]، انطلق إلى استعراض مظاهر الشمول وجوانب التتميم التي تُبرز «حقيقة التكامل في الممارسة التراثية»! وهكذا برهن على وجود تكامل داخلي «تُدرك به الحقيقة التكامليّة للتراث» ألا وهو «التّداخل الذي حصل بين المعارف والعلوم في الممارسة التراثية»[2] الذي نشأ في ما بين العلوم تراتباً وتفاعلاً.

■ **التداخل المعرفي:**

لقد ميز طه بين ضربين من التداخل هما:

أ ـ التداخل الداخلي والمقصود به ما حصل من تفاعل بين العلوم الإسلاميّة الأصليّة التي تنتمي إلى ما عبر عنه طه بالمجال التداولي الإسلاميّ العربيّ.

ب ـ وقد صاغ طه «دعوى التداخل المعرفي» كما يلي: «لا يصح تقويم إنتاج أحد علماء المسلمين أو أحد حكمائهم ما لم يقع التسليم بأنَّ تداخل إنتاجه مع أقرب العلوم إلى مجال التداول الإسلاميّ العربيّ أقوى من تداخله مع ما دونه قرباً من هذا المجال».

وهكذا، وبعد أن بيَّن وفق دعوى التداخل المعرفي، كيف أن

---

(1) وقد آثرنا ألا نستعرض النقود التي توجه بها طه إلى مشروع الجابري احترازا منا في عدم الوقوع في تشعبات ليس هاهنا موضع التفصيل أو الدخول فيها، ونترك ذلك لسياق آخر يتعلق بتقويم الحقيقة والمنهج في المقاربة التكاملية.

(2) **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص89.

المجال التداولي الإسلاميّ العربيّ يحفظ التداخل المعرفي الأقرب إليه أي أنه يأخذ ويعطي مما يكون، من العلوم أقرب إليه، انطلق ليميز بين التّداخل والتّقريب.

إذا كان التداخل، حسب طه، ضربين:

أ - تداخل داخلي يحصل بين العلوم التراثيّة المأصولة بعضها مع ببعض.

ب - تداخل خارجي يحصل بين هذه العلوم وغيرها من العلوم المنقولة؛

وإذا كان الأولوية للتداخل الداخلي في تحقيق وحدة المنظومة المعرفيّة للمجال التّداولي الإسلاميّ العربيّ لكون التّداخل الخارجي إنما يرتد إلى مجال التّداول الذي يعمل على استيعاب المنقول داخل ثوابت ومقوّمات هذا المجال اللغويّة والعقدية والمعرفية وليس يصار إلى حفظ مقوّمات المجال التّداولي المذكورة دون آلية التّقريب؛

■ **التّقريب التَّداولي:**

يميز بين ضربتين من التقريب التداولي:

أ - تقريب نظري يتعلّق بتصحيح العلوم النظريّة المنقولة وتكييفها (تأويلاً وتصريفاً) مع محددات أو مقوّمات المجال التداولي.

ب - تقريب عملي يتعلّق بتنقيح العلوم العمليّة المنقولة وتوجيهها بمقتضى موجهات المجال التداولي.

وهكذا يقيم طه حقيقة التّراث من خلال رؤية منهجية تجعل المنهج مسامتاً للمضمون التّراثي الذي يخضع فيه الحقيقة والمنهج لخصوصية

المجال التّداولي؛ وبهذا تكون الممارسة التّراثية معلولة بهذا التفاعل بين مقوّمات المجال اللّغويّة والمعرفيّة والعقديّة وما يطرأ عليها من جراء التّفاعل مع المنقول من الثقافات والحضارات والمجالات الفكريّة؛ ومن خلال جدليّة الدخيل والأصيل تشتغل الممارسة التراثية بالدمج والإقصاء وفق آليات التقريب التّداولي.

تلك كانت مقاربة للتّراث حقيقة ومنهجاً في نطاق رؤية تكاملية أفضت إلى جملة من النتائج خلُص إليها طه في نهاية كتابة نعرض أهمها ونتسائل آفاقها.

5. مآلات الرُّؤية التكامليّة للتراث

بنى طه مقاربته لحقيقة ومنهج التراث على منهجية وآلية وعملية واعتراضيّة؛ فأما الآليّة فتجسدت في الاعتراض على مقاربة التراث بتسليط آليات منقولة عليه مما يُفضي إلى «نظرة تجزيئية ظاهرة التهافت»! ولذلك فإنَّ حقيقة التراث هي مضامينه التي تجتمع إلى الآليات التي أنتجتها ومنهج التّراث هو الذي يتمثّل في الممارسة والإشتغال التّراثي في مظهريه التكامليين: التّداخلي والتّقريبي كما سبق وحددنا ضربيهما؛ وأما «العمليّة» فتتمثل في تفعيل التّراث وإعماله لأنَّ «عقل التّراث عقلاً واسعاً (. . .) وعلمه نافعٌ يجمع إلى النظر في الأسباب والمقاصد العمل بها» (ص423,)؛ وأخيراً تأتي المنهجيّة الاعتراضية التي انطلق منها طه لتُبطل ما تعرض له التّراث من قراءات أهملت جوانبه المضيئة وقصُرتْ في تبيان مجالات إمكان الاستئناف والمواصلة في العطاء.

بالجملة، يمكن أن نبرز نتائج المقاربة التقويمية للتّراث عند طه من

خلال ما انتهى إليه في كتابه تجديد المنهج في تقويم التّراث في ما يلي:

- إنَّه اهتم «بكليّة التّراث وجمعية دوائره»!
- إنَّه أعاد الإعتبار لجوانب من التّراث طالها «التشييع الباطل»!
- إنَّه أحيى النّظر وجدَّد الاعتبار لجوانب أخرى من التّراث طالها «الإهمال الفاحش»!
- إنَّه فتح باب الإمكانية استئناف «عطاء التّراث من انتحال آليات منقولة».

ومع ذلك فإنَّ استئناف عطاء التّراث ليس ينبغي أن يكون متوقفاً على الإنطواء في المجال التداولي الإسلاميّ العربيّ بما يسد أُفقه، بل بما يفتح هذا الأفق على إمكانات التفاعل الإنسي والأخذ بالمشترك والتفعيل التكامل الداخلي بفتقه على الفكر الكوني بما يسمح، مع ذلك، بممارسة اختلاف غير مُتوحش، اختلاف صون التعارف المشروط بين الأمم والشعوب.

تلك مآلات، ما يزال الخطاب حول التّراث حقيقة ومنهجاً يحوم حولها.

الفصل الرابع

فقه الفلسفة وسُؤال الإبداع

الفصل الرابع

فقه الفلسفة وسؤال الإبداع (*)

1 ـ دعوى الانقلاب الفلسفيّ

يَحِقُّ لنا أن ننعت مشروع طه عبد الرحمن بكونه يُمثل انقلاباً فلسفياً يستوفي شروط مراجعة الأسس التي انْبنت عليها مسالك النَّظر الفلسفيّ وأصول التفلسف، ويحقّق مقتضيات الانفصال عن الممارسة التقليديّة للفلسفة وذلك بوضع «علم» قائم بذاته ذي أركان تسند موضوعه وتُحدد منهجه وتعيِّن فائدته و«فلسفته»، علم يتجسّد في ما أُطلق عليه طه إسم «فقه الفلسفة».

وغاية مقاربتنا في هذا الفصل تعقّب مظاهر هذا الإنقلاب واستجلاء ما يرسمه من شروط النهوض بما يجعلنا نقتدر على إنتاج فلسفي يتَّصف بالإبداع، وذلك بتأسيس فلسفة حيَّة تأخذ بـ«الشمول النموذجي» و«المعنى القصدي» و«العقلانيّة الموسعة» و«التابعية الاتصالية». وتمثل

(*) الأصل في هذا الفصل حول «الانقلاب الفلسفي» مقالة نشرناها تحت عنوان: «الانقلاب الفلسفي: دعوى مراجعة الفلسفة وشُروط الإبداع الفلسفي، قراءة في مشروع الفلسفي لطه عبد الرحمن»، جريدة المنظمة، العدد 210، الجمعة 1 شوال 1418 الموافق لـ 30 يناير 1998.

هذه الخصائص مناط دعوى مراجعة الفلسفة؛ وهي منطلق التنظير لفقه الفلسفة الذي جعله طه عبد الرحمن مشروعاً ذا أقسام أربعة متكاملة هي: «فقه الترجمة الفلسفيّة»، و«فقه التعبير الفلسفيّ»، و«فقه التفكير الفلسفيّ»، و«فقه السيرة الفلسفيّة».

وقد ارتأينا أن نُلاحق دعوى مراجعة الفلسفة باعتبارها دعوى تنتشلنا من وهْدة الإتباع لتحملنا على الإبداع الفلسفيّ دون الإتباع الأعمى؛ يقول طه عبد الرحمن بهذا الصدد:

«إنَّ فقه الفلسفة يدلّ المتفلسف على طريق الكشف عن الأسباب التي تَثْوي وراء التصورات والأحكام الفلسفيّة، حتى يتبيّن كيفيات تأثيرها في وضع هذه التصورات وبناء هذه الأحكام، فيقتدر على استثمار ما يقابلها من الأسباب في مجاله التداولي، مُنشئاً بذلك تصوراتٍ وأحكاماً تنافس المنقول، استشكالاً واستدلالاً؛ وبهذا، ترجع منفعة فقه الفلسفة إلى إخراج المتفلسف عامةً، والمتفلسف العربيّ خاصةً، من الجمود على ظاهر المنقول الفلسفيّ إلى الاجتهاد في وضع ما يُقابله إن مثلاً أو ضداً»[1].

يجمُل بنا، قبل أن نشرع في مقاربة أُسس دعوى مراجعة الفلسفة وما تقوم عليه، أن نُعلن عن الداعي إلى هذا التعقّب؛ فقد رأينا أنَّ بعض القراءات العجلى لم تُوَفِّ هذا الاجتهاد نصيبه من الدرس والاستيعاب، ففوتت بذلك على نفسها وعلى القارئ العربيّ فرصة الالتفات إلى ما يزودنا به من أسباب النهوض الفكريّ الذي صار يُمثل أعزَّ ما يطلب أمام

(1) طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة1: الفلسفة والترجمة**، بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 1995، ص24.

زحف «العولمة» واجتياح «التغريب» المحتكر لمعاني الحضارة. فقد أسرفت بعض الاعتراضات في النَّيل من جوهر الدعوى بتركيزها على «النموذج التطبيقي للترجمة العربيّة للنص الفلسفيّ» دونما إعمال «نظر في الفوائد التي يجنيها فكرنا الفلسفيّ من الإنصات لهذا الخطاب المؤسس لاستقلاليةٍ فلسفيّةٍ وتحرر فكريٍ تخلّصنا من «العَمى الفلسفيّ» ويرفعنا إلى مرقاة الإبداعية في النظر الفلسفيّ المركوز على «مراجعة التصور المتوارث عن الفلسفة».

وهكذا، فبدل العناية بما يقوم عليه مشروع فقه الفلسفة لطه عبد الرحمن المتمثل في الخطاب المؤسس لشروط التفلسف الذي ينطلق من السؤال: «كيف يمكن التّوصل إلى إبداعٍ فلسفي حقيقي في سياق واقع تبعية الفلسفة العربيّة للترجمة؟»، مضت القراءات المتحاملة والمتهافتة تناقش بعض النتائج دونما بذل الجهد في استيعاب مقدماتها الضرورية وكأنّما تغيَّت أن تَحجُب بذلك على القارئ العربيّ فهم المسائل الجوهرية، مستأصلة إيّاها من السيّاق العلميّ والفلسفيّ لتزجَّ بدعوى مراجعة الفلسفة ـ وهي الدعوى الرئيسيّة ـ في فضاء فكراني (إيديولوجي) حتى يتهيأ ويهون الإجهاز عليها[1].

وعلى هذا الأساس، يتحدَّد سُؤْلُنا في تقصّي دعوى مراجعة الفلسفة التي تُسند المشروع الفلسفيّ وتقوم عليه لبناته؛ ولهذا فإنَّ القراءة الاستكشافية التي سنعتمدها سترتكز على استجلاء مظاهر «الانقلاب الفلسفيّ» من خلال متابعة المنطلقات التالية:

---

(1) أنظر مقالتنا: «**المجال التداولي الإسلامي العربي وممارسة الاختلاف**»، جريدة المنظمة ليومي الأحد والاثنين 7 ـ 8 ديسمبر 1997، عدد 164.

1 ـ بيان أُسس «فقه الفلسفة» ومراجعة مدلول الفلسفة التقليديّة.

2 ـ بيان الشّموليّة الفلسفيّة باعتبارها «شمولية نموذجية».

3 ـ بيان المعنويّة الفلسفيّة باعتبارها «معنوية قصدية».

4 ـ بيان العقلانيّة الفلسفيّة باعتبارها «عقلانية متسعة».

5 ـ بيان التّبعيّة الفلسفيّة باعتبارها «تبعية قصدية».

2 ـ مظاهر الانقلاب الفلسفيّ

■ «فقه الفلسفة» ومراجعة المدلول التقليديّ للفلسفة:

لابد من أن نُشير، منذ البدء، إلى ملاحظة منهجية تتصل بطريقة الكتابة عند طه عبد الرحمن، فهي تتصف بالإحكام والاتّساق وتنضبط لشرائط التحقيق العلميّ السليم الذي يحفظ من آفة عدم التخصيص بـ«إطلاق العنان للتعميمات المتسرّعة الجوفاء»، وآفة عدم التنسيق بـ«الخوض في شتات من القضايا المفككة» وآفة عدم التركيز التي تقود إلى «التداعي والتَّفْل من القول»، ولذلك نجد مظاهر التجديد كامنة فيه لنحوه منحى يستوعب أحدث المناهج ويشتغل بها في تفرد وإبداع[1].

ويدخل في هذا السياق التجديدي وضع علم «فقه الفلسفة» ومبناه على مجاوزة طرائق النظر التقليديّة ومسالك التفلسف المحاكية للنموذج اليوناني. ففقه الفلسفة يرسم خطة لمراجعة الفلسفة في مدلولها

(1) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، أنظر مثلا: فصل: «السببية عند الغزالي ونظرية العوالم الممكنة»، بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 1998، ص347 ـ 385.

التقليديّ، مراجعة تُفضي بنا إلى اعتبار النموذج اليوناني مجرد نموذج مُمكن من بين أغياره من النماذج التي لا تقل عنه شأواً وشأناً.

لذلك جرت دعوة طه عبد الرحمن إلى مراجعة الفلسفة مجرى غير معتاد، مما يجعلنا نذهب إلى اعتبار دعواه انقلاباً فلسفياً يتجه وجهة تحقيق الانقطاع عن الفلسفة المنقولة المبتورة والنهوض بأسباب الإبداع الفلسفيّ الذي يستوعب المنقول الفلسفيّ دون أن يجمد عليه: «وإذا صحَّ أن التفلسف ممكن تحققه على غير مقتضى المنقول الفلسفيّ[...]، صحَّ معه أنَّ بيان حقيقة الإبداع في المجال الفلسفيّ يحتاج إلى أن تتقدمه مراجعة للتصوّر المتوارث عن الفلسفة»[1].

من البيِّن، إذن، أنَّ دعوى مراجعة الفلسفة اقتضتها الحاجة إلى الإبداع الفلسفيّ عوض التبعية العقيمة للمنقول، والجمود على المضامين الفلسفيّة دونما تخصيبها داخل المجال التّداولي المخصوص؛ فلا بِدْع أنَّ مطمح الإنتاج الفلسفيّ يقوم على زوال العُقم الفلسفيّ. فما السبيل إلى ذلك؟.

يقترح طه عبد الرحمن علماً وضع أسسه ومنطلقاته وحدَّد موضوعه ومنهجه وبيَّن أركانه، إذ يقول: «وليس من سبيل إلى ذلك إلا بإنشاء علم يختص بالنّظر في الفلسفة كما ينظر الصانع في الآلة وهو ما أسميناه بـ«فقه الفلسفة»، فهو العلم الذي يزودنا بدقيق آليات الممارسة الفلسفيّة والإحاطة بجليل تقنيات الإنتاج والإبداع فيها، ومتى حصَّلنا هذا العلم، أمكننا إذ ذاك الارتقاء من رتبة استعمال الفلسفة إلى رتبة صُنع الفلسفة»[2].

---

(1) د. طه عبد الرحمن، **الفلسفة والترجمة**، ص52.

(2) المرجع نفسه، ص53.

واضح أنَّ موضوع «فقه الفلسفة» يتحدّد في علم يعمل على الكشف عن الآليات الدقيقة التي هي عُمدة الممارسة الفلسفيّة، أو قُل هي أدوات التفلسف التي يتوسَّل بها المتفلسف، وفي اسّتجلاء تقنيات الإبداع الفلسفيّ؛ وهكذا لم يقنع طه عبد الرحمن بغير المقاربة العلميّة بديلاً، تلك المقاربة التي تتخذ الفلسفة لا كظاهرةٍ معرفيةٍ ولغويةٍ وسياسيةٍ واجتماعيةٍ. . . إلخ، بل باختصارٍ كظاهرةٍ أو «واقعةٍ متعددة الوجوه تعدد مدلول «الفلسفة» ومُتسعة الأبعاد توسع مجال التفلسف»[1].

وأما منهج «فقه الفلسفة» فيتَّصف بصفتي «التكامل» و«التداخل». ولا يناسب منهج هذا العلم سوى الأخذ بأبواب متناسقة ومتداعية تتوسل بأدوات علم المنطق وعلم اللّسان وعلم البلاغة، وتنظر في مضامين الفلسفة مستعينة بالأخذ بأطراف العلوم التي يأخذ بها المتفلسفة من علم التاريخ وتاريخ العلم وتاريخ الأفكار وعلم الاجتماع وعلم السّياسة. . . إلخ، على أنَّ طه عبد الرحمن لم يحصر هذا المنهج «دفعة واحدة»، بل بشَّر بكونه سيكون ثمرة مشروعه الفلسفيّ، حيث يقول:

«لا يُناسب الظاهرة الفلسفيّة من المناهج إلا ما لم يكن تعدد مكوناته ضاراً بوحدته، ولا توسعُ إمكاناته مُخلخلاً لبنائه؛ وسوف نجتهد، على قدر الطاقة، في وضع أصول هذا المنهج، لا ابتداءً ولا دُفعةً واحدةً، وإنما بتوسط وسائل وتدرج أطوار، تبعاً لتقدم أبحاثنا في مختلف العناصر المكونة للظاهرة الفلسفيّة، إنْ ترجمة أو عبارة أو مضموناً أو سيرة»[2].

---

(1) الفلسفة والترجمة، ص21.

(2) المرجع نفسه.

■ «فقه الفلسفة» والتّرجمة:

لما كانت غاية فقه الفلسفة إقدارنا على التفلسف غير المَنْحول وتخليصنا من سَطْوة النموذج الأَوْحَد بالخروج بنا إلى سِعة النماذج الأرْحَبْ، فإنَّ أول ما يعترض هذه الغاية النّبيلة، ويقف في وجه قيام الإبداع الفلسفيّ هي قلق الصّلة بين الفلسفة والترجمة. فقد كان أول عهد المتفلسفة المسلمين بهذا النمط من التفكير قد حصل من طريق النُّقول أو الترجمات، فلا جرم أنَّ أشكال هذه الصلة بين الترجمة والفلسفة داخل المجال التّداولي الإسلاميّ العربيّ قد اختص بكونه يختلف عن المجال التداولي الغربيّ «من حيث إنَّ هذه العلاقة تتجه اتجاهين متعاكسين، إذ في المجال العربيّ، تكون الترجمة أصلاً والفلسفة فرعاً، بينما في المجال الغربيّ، تكون الفلسفة هي الأصل والترجمة فرعاً مبنياً على هذا الأصل»[1].

ولعلَّ طبيعة هذه العلاقة بين الترجمة والفلسفة في الغرب هي التي فوَّتَتْ، إلى جانب أسباب أخرى، على فلاسفة الغرب مراجعة الفلسفة، فلم تكن مراجعة الفلسفة للتّرجمة مراجعة للفلسفة من خلال التّرجمة، بل كانت مراجعةً للترجمة من خلال المقولات التقليديّة للفلسفة[2].

لقد اعتبر د. طه عبد الرحمن أنَّ المهمة الأولى الموكولة لفقه الفلسفة إنما تقتضي مراجعة صلة الفلسفة بالترجمة. يقول بهذا الصدد:

«ولمّا كانت الفلسفة التي بين أيدينا فلسفة منقولة، أي هي حصيلة

(1) المرجع نفسه، ص82.
(2) المرجع نفسه، ص128.

أعمال الترجمة، وكان الإشكال الذي يعترض المشتغل بها هو كيف يُبدع فيها مع دوام إمداد الترجمة لها، فقد لزم أنَّ أول ما ينبغي أن ينظر فيه فقه الفلسفة هو الصلة الموجودة بين الفلسفة والترجمة، مستخرجاً وجوهها وإشكالاتها، ومبيناً كيفيات إقامة هذه الصلة على الوجه الذي ينفع الإبداع الفلسفيّ»[1].

تُشكل مراجعة الصلة بين الفلسفة والترجمة لبنة أساسيّة لتجديد الصلة بالفلسفة بنبذ مدلولها التقليديّ الذي يقضي بشموليتها المطلقة ومعنويتها التجريديّة وعقلانيتها الضيقة[2]:

«لما استقر رأينا على أنَّ مسألة الإبداع الفلسفيّ في سياق التمسُّك بالترجمة لا سبيل إلى حلِّها ما لم تحصل مراجعة مفهوم «الفلسفة»، وأنه لا مطمع في هذه المراجعة ما لم يتمَّ النهوض بـ«فقه الفلسفة» والابتداء فيه بالوقوف على حقيقة الصلة الواجب قيامها بين الفلسفة والترجمة، فقد آلينا على أنفسنا أن نقوم بهذه المهمة على ما تنطوي عليه من المشاق وما يحفها من المخاطر»[3].

تلك بعض مظاهر الانقلاب الفلسفيّ الداعي إلى مراجعة مدلول الفلسفة وتجديد صلتها بالترجمة وهي مظاهر تَركَنُ إلى تجديد السُؤال «ما الفلسفة؟» بإخراجه من دائرة الفلسفة وإدخاله في دائرة العلم، إذ لا يمكن أن تُراجع الفلسفة ما لم تُتَّخذ كموضوع لعلم خارج عنها ومحيط

---

(1) المرجع نفسه، ص53.

(2) سوف نبسط الكلام في مراجعة طه عبد الرحمن لهذه المدلولات المتعلقة بخصائص الفلسفة الموروثة عن التصور التقليدي.

(3) الفلسفة والترجمة، ص53.

بها بالمعنى الذي تفيده الإحاطة باعتبارها إدراكاً للمعلوم من كل جوانبه، وهذا العلم الذي يتولّى دراسة الفلسفة كظاهرةٍ ذات خصائص وقوانين ذاتية تخصها في نفسها مثل سائر الظواهر الإنسانيّة(1).

■ من الفلسفة المُضيقة إلى الفلسفة الموسعة:

حرص فقه الفلسفة على إزاحة جملة من العوائق المقرونة بسوابق الأحكام عن الفلسفة، تلك الأحكام التي تتعارض مع روح التفلسف؛ فالفلسفة ألدُّ ما تكون خصومة لرسوخ الإعتقاد في الأحكام المسبقة، ومن بين هذه الأحكام المسبقة: الحُكم بكون الفلسفة، في معناها القديم، أشرف العلوم بدعوى أنها تنظر في العِلل والمبادئ الأولى للوجود، وتتصل «أشرفيتها» هذه ببحثها في الإلهيات؛ والتحقيق أن الفلسفة تنظر أيضا في الطبيعة فلا يسوَّغ تشريفها من هذه الوجهة لأنَّ المعتقد في هذا التشريف المبالغ واقع في:

أ - حرج الخلط بين المعنى العام والمعنى الخاص.

ب - حرج الخلط بين الرّتبة الوجودية للفلسفة ورتبتها النّظريّة.

ج - حرج الخلط بين التصنيف الفعلي للعلوم والنهاية المبدئيّة لهذا التّصنيف.

ولما كانت الفلسفة معرفة فليس يعزُّ أن ترقى فوقها معرفة قد تكون أسمى منها، وحيث إنَّ هذا الفرض غير ممتنع، فإنه عن الحرج الأوّل يحصل الإخلال بـ مبدإ التجاوز الذي يقضي بإمكان وجود صنف من المعرفة قد يرقى مرقاة أسمى من الفلسفة.

---

(1) المرجع نفسه، ص14.

وأما عن الحرج الثاني الذي يقع فيه دعيُّ أشرفية الفلسفة فيتمثل في أنه لا يترتب «بالضرورة على شرف موضوع الفلسفة شرف النّظر فيه»[1]، لأنَّ الاعتقاد في هذا الأمر يقود إلى الإخلال بـ مبدأ التمايز الذي يقضي أنَّه «متى سلَّمنا بأنَّ الفلسفة ضرب من المعرفة، لزم أن تتقدمها معرفة قد تكون من جنسها أو من غير جنسها، فإن كانت من جنسها، أي فلسفة مثلها، صارت إلى التّطابق معها [. . .] وإن كانت من غير جنسها، أي علماً يقابلها، بقيت على حفظ الفرق بينها وبين ما تنظر فيه»[2].

وعن المبدأين السالفين، مبدأ التجاوز ومبدأ التمايز، يتفرع مبدأ ثالث يفتح باب مراجعة الفلسفة ألا وهو مبدأ التعاقب «ومقتضاه بالذات هو إقرار التناوب بين رُتبة الفلسفة ورُتبة العلم»[3]، وإذا كان المبدأ الأوّل يدخل في «الإمكان المنطقيّ» إذ ليس يمتنع تصور علم أسمى من الفلسفة، فإنَّ المبدأ الثاني يدخل في «الحفظ الفعلي». وعلى هذا الأساس، راجع طه عبد الرحمن السؤال «ما الفلسفة؟» ليميز بين السؤال في الفلسفة والسؤال عن الفلسفة ليكشف عن مفارقات الأوّل، السؤال في الفلسفة، المتمثلة في الجمع بين السؤال والجواب بدعوى أنَّ السُّؤال الفلسفيّ لا يُفضي إلى جواب، وفي الجمع بين العلم والجهل فيكون «تحديد الفلسفة بدوام السؤال يؤدي إلى تناقضين اثنين: أحدهما، أنها تكون جواباً بعدم الجواب حيث ينبغي الإكتفاء بوضع السؤال، بمعنى الجمع بين حصول الجواب ووجوب السؤال؛ والثاني، أنها تكون سؤالا

(1) الفلسفة والترجمة، ص16.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه.

لوجود السؤال حيث ينبغي الإمتناع عن اتخاذ القرار، بمعنى الجمع بين ادعاء العلم وضرورة الجهل»[1].

ويُساعد السؤال العلميّ عن الفلسفة الناظر فيها على مجاوزة عوائق تحول دون اعتبار الفلسفة ظاهرة إنسانيّة طبيعيّة ومتطورة؛ فالفلسفة ليست مُستعصية عن المراجعة بدعوى أنها أوسع المعارف، فهاهنا عائق آخر يتمثّل في إجلال هذا الصنف من المعرفة عن غيره، والحال أنَّ الفلسفة معرفة متطوِّرة يعتريها التغير والتّحول، ومعرفة طبيعة يشترك العامّة والخاصة في تناقلها؛ وبهذا يكون المعتقِدُ في كون الفلسفة لا يحيط بها جواب باعتبارها أوسع المعارف قد وقَع في مخالفات منها: مخالفة مقتضى التطور ومخالفة مقتضى الطبيعة.

وإذا كان فقه الفلسفة قد ميَّز بين «السُّؤال في الفلسفة» و«السُّؤال عن الفلسفة» مزيحاً بذلك جملة من العوارض التي رسَّخت الاعتقاد في اعتبارها صفات جوهرية، ولم يتردد في إبراز فائدة مجاوزة عوائق الأحكام المسبقة، فإنَّه راجع من «المسلمات التي صارت منازعتها لا تخطر على بال»[2]، متخذاً السُّؤال عن الفلسفة سؤالاً علمياً.

ولما كانت الفلسفة اليونانيّة مجرد نموذج من نماذج التفلسف الممكنة، فقد دعا فقه الفلسفة إلى عدم الإفتتان بالنموذج الفلسفيّ المنقول، سواء أكان من الفلسفة اليونانيّة أو من الفلسفة المعاصرة؛ ذلك أنَّ الإفتتان بالفلسفة اليونانيّة جعل المتفلسفة من المسلمين لا يعتقدون في إمكان الإتيان بنموذج فلسفي حيّ وإن لم يكن يجاري الأوائل، بل إنَّهم

(1) المرجع نفسه، ص13.
(2) المرجع نفسه، ص21.

اعتبروا أرسطو «المعلم الأوّل» وصاروا يمشون وراءه! وفي «المشّائيّة» دلالة مجازية على الاتباع، ودلالة واقعيّة على العجز عن التفلسف الحيّ، أي التفلسف الذي «لا يمشي» وراء أرسطو أو غيره.

فالمشائية ما تزال راسخة في متفلسفة اليوم من العرب الذين يهرعون إلى كل فلسفة غربيّة ويهولون من شأنها، وكأنه لا حول لهم على استيعابها مع الحرص على إمدادها بالتجربة الخاصّة بعد أن تتداول في المجال التّداولي؛ فحال المتفلسفة «المشّائين» المعاصرين هو المطالبة بمجاوزة التقليد طلباً للحداثة مع أنهم يخاصمون هذا التّقليد بأفواههم وتأبى عقولهم، ذلك لجمودها على النموذج الواحد من التفكير المضيِّق لآفاق التفلسف الرحبة أيّما تضييق، والمقلِّص لإمكانات الإبداع الفسيحة أيما تقليص.

ويقع الافتتان بالنموذج الفلسفيّ المنقول من جهة الجهل بأسباب قيام هذا النموذج المتمثلة في صُوَّره التعبيريّة والسلوكيّة ودواعيه الاجتماعية والتاريخية والفكرانيّة... إلخ؛ ومن جهة الاعتقاد في إطلاقيّته وكونيّته دون وضع حدود لهذه الكونية وإثبات نسبيّتها، فقد أفضى هذا الإفتتان بالمتفلسفة اليوم إلى إلجام أنفسهم عن التفلسف المستقل لكونهم لم يصونوا منطقهم (بالمعنى العام) عن الذوبان في «النموذج الفكريّ الذي نُقل إليهم نقلاً أغفل كلياً الوقوف على أسبابه التي تخصه ولا تلزم غيره»[1].

(1) لقد أدرك فقيه الفلسفة، طه عبد الرحمن، أنّ مراجعة الفلسفة أساس تجديد الصلة بين الفلسفة بالترجمة من أجل الاستقلال الفكري والاقتدار على الإنتاج الفلسفي غير المشائي. ولنا عودة إلى المسألة في القريب العاجل.

فلنمض، بعد بيان بعض مظاهر الإنقلاب الفلسفيّ الذي دعا إليه «فقه الفلسفة»، إلى بيان كيفية الوصول إلى الإبداع الفلسفيّ بفتح باب التعدد في النماذج الفلسفيّة بتعدد مقتضياتها التّعبيريّة والسلوكيّة، من خلال مراجعة مفاهيم انطبعت بها الفلسفة كـ«الشموليّة» و«المعنويّة» و«العقلانيّة» و«التّبعية».

3 ـ مراجعة خصائص التصور التقليديّ للفلسفة

لقد بين طه مستشكلاً الصلة بين الفلسفة والترجمة ومستدلاً على ضرورة إمعان النظر في طرفي التعارض بينهما، بحيث انتهى إلى كون المراجعة الانعطافية للفلسفة «عند أصحاب الفلسفة الترجميّة ناتجة ابتداء عن تفحص طرف الفلسفة، فقد فات هؤلاء الوفاء بمقصودنا من «مراجعة الفلسفة» ألا وهو الابتداء بنقد النموذج التقليديّ للفلسفة، حتى يكون هو المرجع في نقد الترجمة، وليس العكس كما حصل معهم»[1]؛ وهكذا كان لابد من النظر الفاحص والنّاقد في طبيعة التصور التقليديّ للفلسفة من أجل رفع التعارض بين الفلسفة والترجمة.

ويأتي التوصيف التقليديّ للفلسفة كما عرفه الفكر الإسلاميّ العربيّ ليجعل الفلسفة متصفة بخصائص تلازمها حصرها «فقه الفلسفة» في ما يلي:

أ ـ الشموليّة: ذلك أنَّ المعاني الفلسفيّة، في التصور التقليديّ، إنما تعتبر كلية وعامة يتواطأ جميع الناس عليها بكونها تتصف بالشمول؛

---

(1) طه عبد الرحمن، الفلسفة والترجمة، ص133.

ب ـ **المعنوية**: أي أنَّ ألفاظ، أو بلغة **الفارابي** «حروف» الفلسفة إنما هي مجرّدة وعامة إلى حدٍّ أنها تستقر بذاتها كمفاهيم منتزعة من قوالبها الّلفظية وبناها التركيبية؛

ج ـ **العقلانية**: لم يبلغ مجال فكري شأو الفلسفة في ادعائها المنهج العقلاني فهي تفكير جوهره العقل الذي ينظر في الأسباب ويربطها بمسبباتها؛

د ـ **التبعية في المصدر**: لما كانت الحقائق الفلسفيّة، كما ظنت الممارسة الفكريّة العربيّة الفلسفيّة، «أحكام كلية صريحة» تنقل من لغات أجنبية (اليونانيّة بالأمس، واللغات الغربيّة اليوم) فلا يضر أن تُنقل (تترجم) على حالها بناء على معطى الشّموليّة والمعنويّة والعقلانيّة لتكون الفلسفة المنقولة لا تقتضي أي التفات للخصوصية الّلغويّة أو لأي اعتبار للمجال التّداولي الذي تُنقل إليه المعاني الفلسفيّة.

■ **نقد الشموليّة في المقصد**:

انطلق طه من بيان أنواع الشموليّة التي أحصى منها: الشموليّة الجامعة والشموليّة العالميّة لينتقل إلى الشموليّة النموذجيّة التي ارتضى لها أن تكون هي المبتغاة في صرف التعارض بين التّرجمة والفلسفة. فإذا كانت الشموليّة الجامعة تقضي بكون الحقائق الفلسفيّة الشموليّة هي الحقائق التي «تتناول جميع أفراد موضوعاتها ويتلقاها بالقبول جميع العاقلين من المجتمع الإنسانيّ» لكونها هي «الحقائق العامّة العالمية»! فإنَّ فقيه الفلسفة «قد اعترض على هذا الضرب من الشموليّة الذي يحصل به التعارض بين الفلسفة والترجمة كاشفاً على حقيقة مفادها: «أنه لا

عموم في الترجمة: فلا اللّسانان: المنقول والناقل، يشتركان في جميع الخصائص ولا هما يشتركان في خصائص تعمُّ جميع الألسن (. . .) كما أنه لا عالميّة في الترجمة، فلا المضمون المنقول يُرضي كافة الناطقين الذي نُقل إليهم، ولا الطّريق المسلوكة في هذا النقل تطمع في استرضائهم جميعاً، فضلاً عن أن يقبل هذا المنقول (. . .) كل ذي لسان كائناً من كان»[1].

وإلى جانب الإعتراض على الشموليّة الجامعة، انبرى طه كذلك للشمولية العالمية ليبطل ما أقامته من تعارض بين الفلسفة والترجمة على أساس أخذها باتفاق «الناس جميعاً على معنى من المعاني الأساسيّة» إذ هذا ما لا يمكن «تصوره في الواقع وإن توهم الفلاسفة حصوله في المجتمع الإنسانيّ النموذجي» أي في عالمهم المثالي؛ كما صدَّ «فقيه الفلسفة» الضرب الثالث من الشموليّة ألا وهو ضرب الشموليّة العامّة ومقتضاها أنَّ انطباق المفهوم الفلسفيّ يستغرق جميع أفراده انطباقاً عاماً تنضبط به المعرفة الإنسانيّة؟ وهذا أمر اعترض عليه طه لكونه يأخذ بامتناع هذا التصور الذي لا يقع سوى في وهم أطلق عليه الفلاسفة «عالم المُثل»!

فما هي الشموليّة التي جاء بها فقيه الفلسفة كبديل برفع التعارض بين الترجمة والفلسفة ويقيم مع ذلك، تواصلاً فلسفياً بين الأمم يحفظ فيه مبدأ التلقي الذي يقتضي مراعاة خصوصيّة الشموليّة الفلسفيّة مع اعتبار «مجالي التداول لكل من الملقِي والمتلقي»؟

(1) المصدر نفسه، ص 139.

■ التّلقي الفلسفيّ والشموليّة النموذجيّة:

لما كان «فقيه الفلسفة» قد ميز بين وجوه الشموليّة بما فيها التي تأخذ بالاشتراك الدلالي الاستغراقي فتكون شموليّة عامة، أو تأخذ بالإشتراك الدَّلالي الإطلاقي فتكون شموليّة عالمية، أو تأخذ بالإشتراك الإستعمالي الإستغراقي فتكون شموليّة جامعة، أوكلها وجوه مردودة وشمولياتٍ قاصرة عن تحقيق التفاعل الأمثل بين الفلسفة والتّرجمة؟ فقد انتهى طه إلى شموليّة وصفها بالشموليّة النموذجيّة، وهي الضرب المقبول لدى «فقيه الفلسفة» لكونه:

- لا يدَّعي «العالمية الإنسانيّة» التي تُعارض «مبدأ تعدَّد اللَّغات» الذي هو «الأصل في وجود الترجمة».
- لا يدعي «العموميّة الشيكية» التي تنافي مبدأ تغير المعارف، الذي هو «الأصل في عطاء الترجمة».

فالشموليّة النموذجيّة عند طه «تتميز بها الحقائق الفلسفيّة» التي تأخذ بالمقابل بمعنى «الخصوصية المنفتحة» التي لا تمنع من التعميم؛ ولهذا لا يستقيم تحديد الشموليّة النموذجيّة من غير ما اقتضاء «النسبة المنفتحة» التي تأخذ بِكَوْنِ «الإختلاف بين اللّغات كالإختلاف بين الإستعمالات في اللّغة الواحدة» ((ص147) ف.ق) مما يثبت معه أنَّ النموذجيّة في نقل الحقائق الفلسفيّة ينبغي أن تراعى هذه الحقيقة النسبية، ومفادها أنه «إذا ثبت أنَّ اللّغات تتماثل فيما بينها، وأنَّ تماثلها يستند إلى اعتبار الشاهد الأمثل، صارت النسبيّة اللغويّة تنطوي على خصوصيّة منفتحةٍ انفتاح الشموليّة النموذجيّة التي تقوم عليها الفلسفة، كما صارت الترجمة التي تنبني على هذه النسبيّة اللغويّة المنفتحة موافقة في خصوصيتها الموسعة

للفلسفة في شموليتها المشخصة»؛ وهكذا ينتهي تقرير الشموليّة النموذجيّة بالتوفيق بين الفلسفة والترجمة توفيقاً يقوم على مبدأين اثنين:

أ ـ مبدأ تغيير المعارف والاستناد إلى الشواهد المُثلى داخل سياق تقويمي مخصوص.

ب ـ مبدأ الائتلاف الحافظ للفروق الذي تنبني عليه دعوى النسبيّة اللغويّة المنفتحة.

■ **نقد المعنويّة الفلسفيّة:**

لقد رسَّخ اعتقاد الفلاسفة العرب في معنوية الفلسفة أي أنهم اعتقدوا أنَّ المعاني قائمة فيها معان قائمة الكيان وثابتة لا تتغير مهما تغيرت الألفاظ والتراكيب الدّالة عليها، حتى أنهم ظلوا يتلقون المعاني الفلسفيّة عن اليونان وينقلونها إلى العربيّة، وإن كلَّفهم ذلك إلحاق تشويهات باللسان العربيّ إيماناً منهم بأنَّ المنقول الفلسفيّ معنى شامل وكُلي وعام وأنَّ الألفاظ ليست ذات بال بالمقارنة إلى المضمون المعنوي أو إلى «المضمون الموضوعيّ»: وحتى ينتقد «فقيه الفلسفة» المعنويّة الفلسفيّة، انبرى ليبين ضربين من هذه المعنويّة، هما: المعنويّة التجريدية والمعنويّة القصدية، واقفاً على خصائصهما ليخلص إلى «أنَّ المعنويّة الفلسفيّة ليست تجريديّة إلا أن يكون المراد من «التجريد» المعنى الذي يلزم عن الحقيقة القصدية»، أي أن المعنويّة الفلسفيّة «معنوية مقصدية».

افتحص طه عبد الرحمن المعنويّة التجريدية وبيّن خصائصها؛ وهكذا تصدَّى إلى هذه الخصائص المعنويّة التجريدية ليحصرها في التّجريد الانقطاعي أو «الانتزاع»! وفي التّجريد الذي يفصل المنهج عن المضمون لينتهي إلى أنَّ «التّجريد الذي حُمل عليه مفهوم «المعنويّة»

والذي هو الخلو من الكلي عن المادة، والتمحّض للوجود اللاّمادي، لم ينج القائلون به من الاضطراب والخلط»[1] وغايته بيان بطلان ادعاء كون الفلسفة ذات معنوية تجريدية، لأنَّ الخطاب الفلسفيّ بضعة من الخطاب الطبيعيّ لا تنفصم العرى القائمة داخله بين الألفاظ ومعانيها بل والمباني ومعانيها، ولا تنقطع عن المقاصد المقترنة بسياقات التخاطب.

لقد كشف فقيه الفلسفة عن طبيعة المعنويّة الفلسفيّة التي نعتها بكونها «معنوية قَصْدية» في مظاهر اجتماع اللفظ بالمعنى الأصلي وبالسياق، مما ينتج عنه أنَّ هناك مدلولاً حقيقياً أو معجمياً ومدلولاً مقامياً أو سياقياً مما يقوم دليلاً على قصدية المعنويّة الفلسفيّة، لأنَّ المعاني الفلسفيّة ليست فوق القصد والإستعمال لإرتباطها بالفهم والإنفهام ودورانها بين مُلْق ومُتلق، أي بين مخاطب ومخاطب في مقام مخصوص، ولهذا يقوم وشائج بين المعنى والسياق والمعنى والفهم، وبالتالي بين المعنى والمقام بما يُفيد أن «معنى الملفوظ لا ينفك عن القصدية»[2]،

لقد أراد «فقيه الفلسفة»! في أُفق نقده للمعنوية الفلسفيّة في التّصور التّقليديّ للفلاسفة العرب أن يرفع التّعارض بين «معنوية الفلسفة» و«لفظية الترجمة» بإقامة موافقة تنبني على إقرار حقيقة مفادها أنَّ المقاصد التي يطويها المنقول الفلسفيّ، الذي نعتزم ترجمته أو نقله، لا انفكاك له عن الوسيلة اللّغويّة اللّفظية بأشكالها المعجمية والنحوية والخطابية التي تتجلّى في كون لفظية التّرجمة لا ينبغي أن تجمد على جانب واحد منها،

(1) فقه الفلسفة، ص160.

(2) المصدر نفسه، ص165.

وإنّما يقتضي نقل الفلسفة مراعاة الإستعمال وطرائق الفهم والإفهام؛ وبذلك يكون الآخذ بالقصديّة المعنويّة للفلسفة آخذاً كذلك بالمعنويّة اللّفظية للترجمة؛ وهكذا ينتهي فقيه الفلسفة إلى رفع التّعارض بين التّرجمة والفلسفة باعتبار «القصديّة» الحاصلة فيهما. وبهذا يُقدم بديلاً، بل تصويباً، للتصور التقليديّ لصلة الفلسفة بالتّرجمة مؤداه أن المعنويّة الفلسفيّة معنويّة قصديّة.

■ نقد العقلانيّة الفلسفيّة

لما كانت الفلسفة اشتغالاً عقلانياً، فقد رسخ الإعتقاد في اقتران التفلسف بالتعقّل، وارتهان الفلسفة بالعقلانيّة بل واشْتراطها كأساس لكل تفلسف ممكن وإن أغرق هذا التّفلسف في اللاّعقلانية، وحتى ولو ادَّعى «تحطيم العقل» و«تقويض أركانه وإتيانها من أساسها»: لذلك فإنَّ نقد العقلانيّة الفلسفيّة وبيان حدودها، في التّصور التقليديّ للفلسفة، من شأنه أن يحل إشكالاتٍ قائمة تعوق التّفاعل الحقيقي الذي من شأنه أن يقود بدوره إلى الأخذ بعقلانية تخرج من «العقلانيّة المضيقة التي تنبني على النقد المجرد والبرهان المضيق إلى عقلانيّة مُتسعة تأخذ بالنقد المستند والبرهان الموسع»[1]؛ فكما جاوز «فقيه الفلسفة» الشموليّة الجامعة بالشموليّة النموذجيّة، وكما جاوز المعنويّة التجريديّة بالمعنويّة القصدية، نجده يتجاوز العقلانيّة المضيقة بالعقلانيّة الموسعة. فكيف انتهى إلى هذا البديل الكامن في ما أطلق عليه «العقلانيّة الاتّساعية»؟

أول ما انطلق منه طه هو فحص مدلول العقل ليظفر في البداية

---

(1) المصدر نفسه، ص205.

باختلاط دلاليّ في هذا المدلول، لكنه سرعان ما سيواصل الحفر في توصيفات من قبيل التّعليل والتّدليل التي يتجلى فيها الإشتغال العقلاني الذي تنبني به الحقيقة الفلسفيّة؛ وهكذا كان لابد من استعراض مظاهر العقلانيّة الفلسفيّة كما تم توصيفها به من قبل التّصور التقليديّ الذي ربط الفلسفة بالبرهانية، أي بالتّدليل الذي يقود إلى اليقين؟ وهاهنا كان لزاماً على فقيه الفلسفة أن يردَّ هذا الإدعاء الذي يقضي يقينية الحقائق الفلسفيّة وبرهانية تعليلاتها وتدليلاتها.

فقد انتهى إلى أنَّ «المنهجيّة البُرهانية التي أراد التّدليل الفلسفيّ اتباعها حتى تكون نتائجه يقينية، لم تمكنه إلا من يقين محدود».

إنَّ المطلع على الجزء الثاني من فقه الفلسفة: القول الفلسفيّ، كتاب المفهوم والتأثيل ليجد لتوّه أنَّ هذا العمل قد بين أنَّ التأثيل للقول الفلسفيّ يكشف عن إمكاناتٍ كثيرة للتأصيل بينها طه عبد الرحمن وكشف عن الإختلافات بين اللغات في طُرق الإشتغال الفلسفيّ المبني على التأثيل اللغويّ. فلكل لغة خُزانها الماضي من العبارات والإشارات مما يقوم دليلاً عن تباين واختلاف الفلسفات.

ومن هنا تبطل كل دعوى تُسلم «بفكرة هايدغر القائلة بأنَّ الفلسفة ليست إلّا شكلاً خاصاً بالعقل اليوناني قديماً وتكاد تكون خاصةً بالعقل الجرماني حديثاً»[1]، فهذه دعوى لا تفقه «الخصوصية» التي تحدث عنها هايدغر، والتي لا يمكن إلا أن تنقلب إلى «كونية العقل الغربيّ» لأنَّ العقلانيّة يونانية والجرمان ورثة لهذا العقل قلباً وقالباً فلم يَقُلْ هايدغر

(1) المصدر نفسه، ص70.

بالخصوصية بل وبتفرد الغرب بالعقل. فقد اعترض طه عبد الرحمن في «نماذج التأثيل المفهومي» على دعوى أفضلية اللسانين اليوناني والألماني في التفلسف خصوصاً على «هايدغر» مبرزاً «أنَّ قَصْر الفلسفة على أمَّة اليونان والألمان تضييق للعقل الإنسانيّ»؟

لقد غدت «العقلانيّة» وهو مفهوم مارس كثيراً من السِّحر والفتنة، أطروحة تبهت في المنطق والرياضيات وفلسفة العلم في حين عرفت انتعاشاً في مجال الإيديولوجيا خصوصا إلى جانب نُعوت أخرى من قبيل «الأنوارية» . . وهي مفاهيم تقابل «اللاعقلانية» و«الظلامية» وتنطوي على مواقف إيديولوجية جاهزة من القرون الوسطى.

لم تُصنع «أسطورة العقل» إلّا خارج الممارسة العمليّة (يورباكي) (= مجموعة رياضيين). فقد تخلى كبار العقلانيين عن الثقة بالعقل، فهذا فيلسوف العلم **فايرباند Fayerabend** يكتب كتاباً تحت عنوان **وداعاً أيها العقل**. وهذا **إمري لاكاتوش Imre Lakatos** يتحدث عن نقد العقل. يرى **فايرباند** أنَّ الإنسان كائن مُبدع وليس كائنا عاقلا ويثير **لاكاتوش** نفس الملاحظات في سياق يدعي فيه أن «العقل من الضعف بمكان حتى أنّه لا يستطيع تبرير ذاته».

أما منطلق د. طه عبد الرحمن فهو يكمن في اتخاذ موقف وسط لا يجهز على العقل ولا يرفع من شأنه حتى يلغي إمكانات الفكر الأخرى؛ فقد بات من المعلوم أنَّ العقل يُحكم النظر في الأمور ولكنَّه بهذا الإحكام قد يحد من خصوبة الفكر ولهذا يسلم د. طه بمبدأ أساسي مفاده: «العقلانيّة واللاعقلانية إنْ هما إلّا طرفان متقابلان لِسُلَّم واحد»[1]

---

(1) في أصول الحوار. . . ص 161 ـ 162.

وهو مبدأ يستقيم به النَّظر ويُصان عن الوثوق في العقلانيّة، ويحترز به من العمه في «اللاعقلانية».

وعلى هذا الأساس لا مُسوغ ولا حُجية لمن يدَّعي أنَّ الأخذ بالبيان يخرج عن سُلم مراتب العقلانيّة. فقد اختار طه عبد الرحمن أن ينطلق من فلسفة تداوليّة تُؤمن بأنَّ «الفلسفة خطاب طبيعي» ومن هنا «لا يفيدها تقليد أهل البرهان في صُنع استدلالات صورية. لا هي ارتقت بها إلى درجة اليقين الرياضي، ولا هي هدتها سُبل التوجيه العملي. والحق أنَّ الفلسفة الواعية بأصولها التداوليّة التي ندعو إليها لا تبغي بمسالك الحجاج بديلاً: لأنَّها وحدها الكفيلة، في إطار مجال التداول ومقتضياته التفاعلية أن تحصل الإقناع وتدفع إلى العمل»[1].

يُؤمن الخطاب الطبيعيّ الحِجاجي بمبدأ «المغايرة» أي الاعتراف للغير بإمكانية مساهمته في بناء الحقيقة، وانطلاقاً من هذه القناعة فإنَّ التسليم بأهمية البيان أمر سليم من جهة كونه يرتبط باشتغال العقل بوسائل ترتد إلى اللِّسان والتَّداول وطرائق الحجاج والتَّدليل في الخطاب الطبيعيّ.

يعتقد الكثيرون أنَّ الخطاب الفلسفيّ برهان وبالتالي فهو عقلاني معادي لكافة أشكال الخطاب غير العقلانيّة، وقد أبرزت البحوث المنطقيّة واللغويّة أن الخطاب الفلسفيّ وإن سعى إلى تقليد الاستدلال الرياضي فإنَّما مرده إلى الجدل؛ فهو خطاب «هدفه إقناعي قائم بلوغه على التزام صور استدلالية أوسع وأغنى من البنيات البرهانيّة الضيِّقة»[2]، فلمَّا كان «التعارض يشمل جميع المستويات الدَّلالية للخطاب منطوقات كانت أو

(1) في أصول الحوار وتجديد الكلام، ص60.
(2) المصدر نفسه، ص59.

اقتضاءات أو مفهومات» وكانت نماذجه تبليغيّة وتفاعلية لا تبغي بغير النهوض «بمواقف خطابية متفاوتة مع مواقف الذات» بديلاً: ولمَّا كانت المعارضة هي الاعتراض وقد ذهب بهذا التفاوت إلى أقصاه مقيماً «الذات» و«الغير» طرفين متساويين في تجربة «المتحاور الخطابية»! فإنَّ هذه السِّمات تكاد تنطبق على الخطال الفلسفيّ من جهة كونه خطاباً مفتوحاً على الاعتراض وآخذاً بأسباب الحوار قد تجعل الفيلسوف ينشق إلى ذاتين: ذات عارضة وذات مُعترضة وقد يعاند الفيلسوف نفسه، يقول **الحسن بن الهيثم**: «والواجب على النَّاظر في كُتب العلوم، أن يجعل نفسه خصماً لكلّ ما ينظر فيه».

لقد أغرق الفلاسفة المسلمون في «الاعتقاد السَّائد بأنَّ المنطق البرهاني من صنع ذات عاقلة متجردة ومستقلة تذكر عزلتها بعزلة من يصطنع معاناة الكوجيطو الديكارتي» فانقطعت آصرة التواصل مع مجريات الحياة الواقعية.

ويرى طه عبد الرحمن أنَّ «تعامل الفيلسوف مع البرهان متوقف نجاحه لا على محاولة استخدامه وسيلة لإثبات قضاياه، لأنَّ هذه المحاولة مآلها الفشل مادام ليس في وسع الفلسفة إلّا أن تكون خطايا طبيعيا، وإنَّما نجاح هذا التَّعامل قائم على الكشف عن تداوليات البرهان بتوظيف أقصى لآليات استدلالية غير صورية».

فإذا أمعنا النظر في هذه المقدمات فإنَّنا سنقول بأنَّ آليات الخطاب الطبيعيّ أدفع إلى العمل وأقوى في الوجود وأثبت فضلاً عن كونها أوسع من آليات البرهان، وبالتالي فهي ليست صماء تُلجم الغير عن الاعتراض بل إنَّها تقوم على التبليغ والتفاعل؛ ومن هنا، فإنها تتصف بالطواعية والاستعارية وتتفتح على إمكانية تخصيب الخطاب القائم، أصلاً، على

المغايرة: «فلو خيرنا بين قدر قليل من المعارف يخلو من التناقض وقدر آخر كبير يخالطه شيء من التناقض، لكنَّا أقرب إلى العقلانيّة باختيار الكثير المشوب بالتناقض».

وعلى هذا الأساس يكون الاستدلال الطبيعيّ أكثر «عقلانية» ـ وانطوى الاختلاف والتناقض ـ من الاستدلال الصوري الأحادي: والسبيل إلى الأوّل هو التحاور والتحاج الذي يأخذ بسعة وغنى صور الاستدلال الطبيعيّ واستلزامه لطرائف تفي بغاية الاختلاف وممارسة فعلية للخروج من أُحادية النظر وبناء المطابقة الجامدة إلى تكثير جهات النظر والاختلاف الحي.

وإذا كانت ممارسة الاختلاف لا تتم إلا داخل المطابقة للأصل الإسلاميّ فتلك سمة وخصوصية حضاريَّة وثقافيَّة تجعل هويتنا مسكونة ومخصوصة بجعل الاختلاف يقيم داخل الوحدة.

■ نقد التبعية الفلسفيّة

إنطلق طه عبد الرحمن من حقيقة تاريخية تخص الفلسفة العربيّة وتكمن في تبعيتها للترجمة؛ وهكذا تقرر لديه أنَّ «كل فكر وراءه الترجمة لا يمكن إلا أن يكون تابعاً لها بوجه من الوجوه، إمَّا صورةً أو مضموناً أو مقصداً، بعضاً أو كلاً»[1]؛ ولمَّا كان الأمر كذلك، وجب أن يتصدى فقه الفلسفة لهذا الشكل من التبعية بالنقد بُغية رفع الضرر عن الممارسة الفلسفيّة العربيّة، وذلك بتبديد «التشويش» على التفلسف، ورفع «حرمان الممارسة [الفلسفيّة العربيّة] من أن تنطلق انطلاقاً يجعل منها ممارسة فكريّة مجددة ومستقلة»[2].

(1) فقه الفلسفة، ص209.

(2) المصدر نفسه.

لقد استشكل فقيه الفلسفة الصِّلة بين الفلسفة والترجمة من خلال خصيصة التبعية القائمة في الممارسة الفلسفيّة العربيّة، وردَّ هذه التبعية إلى مبدأين أساسيين كشف على كونها لا يتعلّقان بالترجمة في حدِّ ذاتها وإنَّما جاءاها من وضع يتعلّق برسوخ الاعتقاد لدى المتفلسفة العرب في كون الفلسفة المنقولة، وأنَّ الفلسفة اليونانيّة، فلسفة لازمة ومطلقة؛ وقد اصطلح على المبدأ الأوّل بـ «مبدأ الزامية الفلسفة المنقولة»! وعلى المبدإ الثاني بـ «مبدأ إطلاقية الفلسفة المنقولة».

وهكذا يقتضي رفع التبعية للتّرجمة أن يقوم فقيه الفلسفة بنقد المبدأين بل بتقويضهما حتى يتأتّى له نقل التبعيّة إلى مستوى تفاعلي يبطل فيه الأخذ بالمبدأين السالفين ويتمُّ تعويضهما بمبدأين يُقرران اتصالية الفلسفة بالترجمة بالمعنى الذي يجعل «الحقيقة الفلسفيّة والحقيقة المترجمة ممداً بعضهما لبعض ومستمداً بعضهما من بعض»[1]؛ إذ في هذا الإمداد والاستمداد يحصل الاتصال: أمّا المبدأ الأوّل، فيقضي بوجوب الاستقلالية عن الترجمة في الأصول الفلسفيّة وقد بناه فقيه الفلسفة على اختلاف المعاني والمباني في الأقاويل الفلسفيّة باختلاف الألسُن والثقافات مما يقوم دليلاً على أنَّ الأصل في الترجمة الفلسفيّة ليس هو حفظ المنقول على حاله، وإنّما الامتداد فيه والإستمداد منه؛ وأما المبدأ الثاني، فيقضي بجواز التبعية للتَّرجمة في الفروع الفلسفيّة.

وهكذا انتهى فقيه الفلسفة إلى نتيجة مؤداها أنَّ تبعيَّة الفلسفة للتَّرجمة تبعيَّة اتَّصالية تستبدل التبعية المقيدة في الفروع الفلسفيّة بالتبعية المطلقة

(1) المصدر نفسه.

في الأصول الفلسفيّة»[1]، فاتحاً بذلك الطريق نحو ما أطلق عليه «الفلسفة الحية» التي تنخرط في زمانيتها.

4 ـ فقه الفلسفة والمراتب الزمانيّة للقول الفلسفيّ

إذا صحَّ أنَّ التفلسف هو ممارسة التفكير الحر، فإنَّ تحرير القول الفلسفيّ العربيّ شرط للنهوض بالفكر العربيّ وتحريره من التبعية للفكر الغربيّ[2] وبالتالي تحقيقه لتاريخيته: أليس من يعرض عن التاريخ ويجد نفسه فيه خير ممن يقبل عليه ثم لا يجد نفسه فيه!.

أ ـ تحرير القول الفلسفيّ:

إنَّ طلب تحرير القول الفلسفيّ العربيّ موقف حداثي من جهة كونه يطلب إخراج الفكر العربيّ من اجترار ما للغير؛ وبهذا، يكون طه قد قرن تحقيق الهوية التاريخيّة المطلوبة للقومية العربيّة الإسلاميّة بدعوته، في مشروعه: فقه الفلسفة، إلى تقويم الخطاب الفلسفيّ العربيّ وتوجيهه بما يجعله يستوعب إمكانات لغته وأبعاد وجوده، قائلاً:

«فحقيقة التحرير للقول الفلسفيّ هو أن تستبدل، مكان قيد هو عبارة عن تسجيل لمنقول فلسفي لا يورثك إلا التبعية لغيرك، قيدٌ هو عبارة عن

---

(1) المصدر نفسه، ص296.

(2) هذا هو موضوع كتاب طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ط1 المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء المغرب، (2002م). والدعوى الرئيسية في هذا الكتاب هي إحقاق الحق في ممارسة الاختلاف الفلسفي العربي: «وإيماننا راسخ بحق كل قوم في الاختلاف الفلسفي بدءا منا نحن العرب الذين نعترف بهذا الحق لغيرنا، جعلنا نؤمن إيمانا بحاجة الأقوام جميعا إلى دخولها في علاقات حواريَّة بعضها مع بعض، فالاختلاف يوجب الحوار (. . .) والحواريات بين الفلسفة القومية المختلفة لا تقل دلالة عن التفلسف من الحوارية داخل الفلسفة القومية الواحدة». ص22.

تسجيل لمأصول فلسفي يورثك الاستقلال برأيك، أي أن تخرج من تقييد هو اتباع وتقليد إلى تقييد هو اجتهاد وتجديد، أو قول، على أبين وجه، هو أن تترك كتابة هي عين الرِّق إلى كتابة هي عين الحرية»[1].

لقد أبرز طه عبد الرحمن أنَّ المدلولات الاصطلاحية للمفاهيم فيها المأخوذ من التُّراث بقدر ما فيها المأخوذ من الحداثة؛ لذلك، اعتبر الكتابة ممارسة للحرية، بحيث كلما تعاطى المتفلسف العربيّ التحرير ـ أو الكتابة ـ واجتهد في صقل مفاهيمه المأصولة وخصبها، وكلما وعى المفاهيم والاصطلاحات المنقولة ونقَّحها، تأتّى له أن يتحرر، وبالتَّالي يصل حاضره بتراثه وتراثه بحاضره.

ب ـ زمانية القول الفلسفيّ

إنطلق طه عبد الرحمن من مسلَّمة أساسيَّة تقضي بأنَّ التفكير لا انقطاع له عن اللغة؛ والتراث يُعمر اللُّغة ويمدنا بما يصلنا بماضينا؛ وهكذا، فإنَّ المفهوم الفلسفيّ «الذي لا توجد فيه بضعة من تاريخنا، لا يمكن أن يُثمر ولا بالأحرى أن يبدع، لأنَّ الأصل في المفهوم الفلسفيّ أن يكون موصولاً بالزمان الماضي لأهله»[2]، وعليه، فإنَّ طه يأخذ بالذاكرة الحيَّة مقابل الذاكرة المضادة.

إنَّ من شأن تحرير القول الفلسفيّ أن يساعد على النهوض بالتُّراث من خلال التَّفكير المتحرِّر في مضامينه والتحقق الحر من نجاعة الآليات المنهجيّة المنتجة لهذه المضامين، فعلى الفيلسوف العربيّ أن يعي بأنه

---

(1) طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة**، القول الفلسفي. كتاب **المفهوم والتأثيل**. المركز الثقافي العربي، 1999م، ص17.

(2) المرجع نفسه، ص16.

يشتغل باللُّغة، واللُّغة كائن حي يحمل تاريخه أو ذاكرته الحية؛ فشأن الفلاسفة مع «التاريخ الدَّلالي» متنوع ومتعدد؛ يضرب طه مثالاً تجسَّدت فيه عملية الغوص في التُّراث، لا من أجل الانغماس فيه، بل من أجل تحقيق مزيد من التحرر الفلسفيّ. يتعلّق الأمر **بهايدغر** «عندما عاد إلى أقدم النصوص اليونانيّة ليستلهم منها دفقات ودفعات فلسفيّة كأنَّما يريد أن يُحيي في فكره من خلال هذه الممارسة ماضيه وحاضره ومستقبله دفعة واحدة؛ لذلك تراه يغوص في أعماق الماضي لكي يتغلغل أبعد في آفاق المستقبل»[1].

لا يقتصر تحرير القول الفلسفيّ عند طه عبد الرحمن على رفع التبعية للغير والإعراض عن الاقتداء به حذو النعل بالنعل كما هو اقتداء **ابن رشد بأرسطو** وكافة المشائين العرب القدامى والمحدثين، بل إنه يتوجه أيضاً إلى التَّحرر من الجمود على التقليد المنحدر إلينا من التُّراث، فلا يأخذ من مفاهيم التّراث إلّا ما كان قادراً على مساوقة الحاضر باستشراف المستقبل.

لقد جعل هذا المفكّر زمانيّة للقول الفلسفيّ تنطلق منطلقاً يقضي بأنه «لا خروج للمتفلسف العربيّ من التقليد إلّا بأن يأتي في قوله الفلسفيّ بهذه الأزمان الثلاثة، لا أي أزمان كيفما اتَّفق، وإنَّما أزمانه التي هو ابنها فيحمل مفهومه أثراً من ماضيه ويحمل تعريفه عيناً من حاضره، ويحمل دليله أفقاً من مستقبله»[2].

إنَّ الذي يعنينا هنا في المراتب الزمانيّة للقول الفلسفيّ، هو احتفاظ

---

(1) طه عبد الرحمن، **حوارات من أجل المستقبل**، ص47.

(2) طه عبد الرحمن، **القول الفلسفي**... ص16.

طه عبد الرحمن بأثر الماضي في المفهوم الفلسفيّ، وليس ذلك رغبة منه في الجمود على المضمون التراثي؛ فما يطلبه طه من استخراج الإشارة التأثيلية للمفهوم الفلسفيّ والتي تختص بالماضي هو استشراف المستقبل، إذ أن هذه الإشارة الأصلية المُضمرة لا تستقل بنفسها، بل ترتبط بإشارات دالَّة على الحاضر، وأخرى دالَّة على المستقبل، فضلاً عن كونها تطوي إمكانات متنوعة للتفلسف، وبيان ذلك كما يلي:

عن أنواع ثلاثة من الإشارات الدلاليَّة التي يحملها القول الفلسفيّ والتي تقترن بالأبعاد الثلاثة للزمان، ونختصرها كما يلي:

- «الإضمار» المقارن للمفهوم ويدخل فيه الزمان الماضي، والتَّأثيل هو الذي يمد المتفلسف بالإشارات الإضمارية.

- «الاشتباه» المقارن للتعريف ويتَّصل بالزمان الحاضر؛ والتمثيل هو الذي يمنح المتفلسف الإشارات الاشتباهية أو التشابهات.

- «المجاز» المقارن للدليل ويتَّصل بالزمان المستقبل، والتَّخييل هو الذي يُزود المتفلسف بالإشارات المجازيّة.

لن تتحقق حداثة المتفلسف العربيّ إلّا إذا طلب في بناء مفهومه ووضع تعريفه وإقامة دليله آفاق الانفتاح على لحظة الفكر الحي، وهي لحظة تضم ماضيه إلى حاضره ومستقبله وتُفتق إبداعيته؛ إنَّ للتفكر الفلسفيّ زمانيته الممتدة من ماضيه إلى حاضره والمستشرفة لأُفقه المستقبلي.

نقف على حقيقة وهي أنَّ موقف طه عبد الرحمن من التراث، وخصوصاً من التُّراث الفلسفيّ، موقف تقويمي غايته إنهاض همة العربيّ

وإقداره على التفلسف الحر المنبعث من وجدانه، المُؤثل في مفاهيمه، المستجيب لحاضره عن طريق تعاريفه، ثم الممتد في مستقبله عن طريق أدلته، كل ذلك بغرض إبراز اختلافه الفلسفيّ.

ونستحضر مثالاً من الممارسة التأثيلية عنده؛ ويتعلّق الأمر بمفهوم «الكتابة»: فقد اعتبر هذا المفهوم حاملاً لمعنيين متضادين هما: «التقييد» (بمعنى التسجيل) و«التحرير» (بمعنى الإنشاء)، متخذاً من الكتابة مناسبة لتحقيق الحرية الفكريّة، إذ «الحرية كتابة والكتابة حرية»: وفي هذه العمليّة التأثيلية يستلهم طه ما استودعته الأمّة العربيّة من خبرة في لفظ الكتابة كتحرير وما تأملته بعيداً «ثم دمغت به اللُّغة دمغاً»[1].

بُناءً على ذلك، يمكن أن نعد مشروع طه عبد الرحمن مشروعاً إبداعياً، لا إحيائياً، لأنّه لا يطلب بعث التّراث على ما هو عليه، وإنّما يطلب الاستئناف الخلاّق له، كما لا يطلب نقد التّراث لمجاوزته، وإنّما يطلب التقويم الذي يستأنفه ليصله بأسئلة الحاضر ويخصبه استشرافاً لأفقه المستقبلي، مؤمناً أنّه «لا يكون لنا من الحداثة والمعاصرة إلا ما لنا من القُدرة على الإبداع والمبادرة».

---

(1) طه عبد الرحمن، **القول الفلسفي**، ص17.

الفصل الخامس

سُؤال الحقّ ومشروعيّة الاختلاف

الفصل الخامس

سُؤال الحق ومشروعيّة الاختلاف

سوف نفرغ لعرض التأسيس المنطقيّ لسؤال المشروعيّة من خلال بسط الكلام في مُوجبات الاعتراف بالحقّ للفكر العربيّ الإسلاميّ في إبراز اختلافه والإسهام في خطابات اللَّحظة الكونية التي نحياها؛ وهوفي الحقيقة، خطاب تنميطي توحيدي لا يُقر للثَّقافات وللحضارات الأخرى، غير الغربيّة، أن تبرز طابع التنوع وتُحقق اختلافها بممارسة فكريّة وكينونة وجودية متميزة.

لم يكن طه ليطرح سُؤال المشروعيّة لولا هاجس الحوار الذي نشأ بين الشرق والغرب منذ الستينيات من القرن الماضي، فكان لزاماً أن تتهيأ الأذهان لتقبُّل الاختلاف، لكن الذي تبين مع اكتساح العولمة هو هيمنة «الفكر الواحد» وفرض «الأمر الواقع»، الشَّيء الذي ألغى كل محاولات إثبات الذات خارج جدل المركز والمحيط أوالتبعية المُطلقة؛ من هنا يأتي سُؤال المشروعيّة، عند طه، كي يتناول جانباً آخر من المشروعيّة، وهو جانب حقيق بالعناية والاهتمام أكثر من جوانب المشروعيّة الأخرى التي لم تكن على كل حال، أقلَّ قيمة منه، فإذا كانت مشروعيّة استقلال

الشعوب التي خاض غمارها الساسة والمناضلون، ومشروعيّة البناء الاقتصادي التي خاضتها الشعوب من أجل التحرر السياسي والاقتصادي وما تزال، وغيرها من المشروعيات التي ما تزال مثار سجال وجدل خصوصاً بعد أن طغى الفكر التنميطي، فإنَّ أُولى المشروعيات، والتي تنبني عليها كل المشروعيات كائنة ما كانت، هي مشروعيّة الاختلاف الفكريّ، لذلك فان الطرح الذي يتبنَّى الخوض في مشروعيّة الاختلاف الفكريّ طرح ينتمي الى اللحظة التاريخية، وبالتالي فهو طرح تاريخي.

لقد أصدر طه عبد الرحمن كتابين يحملان معا لفظة «الاختلاف» ويتضمنان إشارة إلى «المشروعيّة» نظراً لتعلقها بـ«الحق»، فكان سُؤال المشروعيّة الأوّل هو موضوع كتاب: **الحقّ العربيّ الإسلاميّ في الاختلاف الفلسفيّ**[1] وكان سُؤال المشروعيّة الثاني هو: الحقّ الإسلاميّ في الاختلاف الفكري[2]، وتبين من الكتاب الأوّل أنَّ الدعوة إلى إثبات الاختلاف الفلسفيّ إنَّما هي عين الدعوة إلى الاستقلال في النظرة إلى الأشياء وفي استشكال القضايا والاستدلال عليها، وذلك أنَّ الاستقلال في التفلسف هو المظهر الأكيد للتحرر الفكريّ وبالتالي التاريخي، وليس مشروع فقه الفلسفة كما رأينا سوى لبنة تأسيس لممارسة هذا الحق: حق التَّفلسف.

لقد دعا طه إلى خروج الفلسفة العربيّة من مشائيتها القديمة

---

(1) طه عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، العربي ـ الدار البيضاء ـ المغرب، المركز الثقافي العربي، ط1، 2000م.

(2) طه عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفكري**، العربي ـ الدار البيضاء ـ المغرب، المركز الثقافي العربي.

والحديثة، وقدَّم للمتفلسف العربيّ «أسرار صنعة التفلسف» وبيّن ضرورة ارتهان التفلسف بزمانيّة يحضر فيها انتماء المتفلسف إلى فكره الأصيل وثقافته التليدة، ولم يكن سُؤال مشروعيّة الحقّ في الإختلاف الفلسفيّ سوى إيذان بتبلور رؤية فلسفيّة تنبع من كينونةٍ مخصوصةٍ تسكن في اللُّغة التي هي مطيّة كل تفلسف مُمكن، المطلوب، إذن، إبداع فلسفةٍ عربيّةٍ تنضح بإمكانات التفلسف المطوية في اللُّغة العربيّة والمكنونة في أساليب تشقيق ألفاظها وتشكيل مفاهيمها وبناء تصوراتها، واستشكال قضاياها والإستدلال على طروحاتها وأفكارها.

هل من الممكن ادعاء خصوصيّة فلسفيّة؟ هل يُمكن المُضي من هذه الخصوصيّة إلى فرادة فلسفيّة؟ وهل استطاع طه أن يفتح، بالفعل، أفقاً فلسفياً عربياً جديداً وغير مسبوق للتعاطي مع القضايا الفلسفيّة واجتراح «طريقٍ خاص بالتفلسف العربيّ»؟ والى أيِّ حدٍّ استطاع طه أن يقدم نموذجاً فلسفياً «حياً» (كما يحلو له) بحيث يشكل نموذجاً للمتفلسف العربيّ؟ وأخيراً، هل أفلح طه في إبراز إمكانات التّفلسف داخل لغة الضاد كما يشير بذلك في مشروعه «فقه الفلسفة»[1]؟

أما عن سُؤال مشروعيّة الإختلاف الفكريّ والتي أجاب عنها في كتابه «الحق الإسلاميّ في الإختلاف الفكريّ»! فإنه، هذه المرة، لم يَكْتَرِثْ بالسُّؤال الفلسفيّ بقدر ما ولَّى عنايته شطر «الجواب»: كيف تُجيب الأمّة المسلمة عن أسئلة زمانها؟

من المفيد أن نُبرز، ضمن سُؤال المشروعيّة الذي طرحناه، في

---

(1) تلك أسئلة سنجيب على جانب منها في الفقرة الأولى من هذا الفصل مرجئين النظر فيما تبقى لمستقبل الأيام حيث ستتضح الرؤية أكثر.

الحقيقة، على مجال أعمال طه الفكريّة الصادرة إلى حدّ الآن، مدى إستيفاء المشروع الطاهائي لمقتضيات دعوته التجديديّة وتبشيراته المتعلقة باختراق حصار الفكر العربيّ وفك طوقه حتى يقتدر المفكّر العربيّ على إبداع فلسفته، والمفكر المسلم على إنشاء نظرته للأشياء وتقديم إجاباته على راهن القضايا المطروحة على الإنسان؛ وسُؤال المشروعيّة، عندنا، إذ يتناول المشروع الفكريّ لطه عبد الرحمن برمته، فإنَّه يُسائله أيضاً من خلال استشفاف مدى رفعه للتحديات التي تواجهه، وتواجه، بالتالي، كل من يُسارع الى حلِّ معضلات الفكر العربيّ والإسلاميّ المعاصر.

فإذا كان مشروع فقه الفلسفة قد سعى إلى رفع تحدِّي مطالبة المتفلسف العربيّ بإبداع فلسفته باستشكال قضاياه والتدليل على دعاويه وإبراز خصوصيته وفرادته، فإنَّ كتاب الحقّ العربيّ في الإختلاف الفلسفيّ قد جاء ليثبت هذا الحقّ وليقدم نموذجاً لتفكير فلسفي «أصيل»! وإذا كان مشروع تجديد المنهج في تقويم التّراث إنّما تغيا من ورائه طه أن يكشف عن تأسيس علاقة جديدة بالتّراث إمداداً واستمداداً، تولَّى فيها تجديد المنهج، فقد هيأ بذلك أجواء خوض غمارٍ فكريٍ إسلاميٍ لا يتقوقع في التقليد ولا يجمد على الموجود بقدر ما يُحاول أن يجيب على أسئلة زمانه إجاباتٍ نابعةٍ من النظرة الإسلاميّة الخالصة التي أطلق عليها «النَّظرة الملكوتية» أي النَّظرة التي لا تبقى عند مستوى «الظاهرة» بل تتعداها إلى «الآية»! فقد جاء كتاب الحقّ الإسلاميّ في الاختلاف الفكريّ ليثبت بدوره وجود هذا الإمكان الذي يتمتع به المفكّر المسلم ويقتدر به على ممارسة اختلافه الفكريّ وتقديم إجاباته المُدلّلة والمُعللة بمقتضى نظرته «الملكوتية» للأشياء، تلك النظرة غير المفصولة عن الدين.

هناك، إذن، مشروعيتان دعا إليهما المفكّر طه عبد الرحمن، ويتعلّق الأمر بمشروعيّة التفلسف، وبمشروعيّة النظرة الإسلاميّة، غير أنَّ هاتين المشروعيتين تتبديان في مواجهة تحدِّي الحداثة التي أفضت إلى انتماء الإنسان إلى عهدٍ جديدٍ[1]، والتي وضعت في أزمة الفكر الإسلاميّ المعاصر.

يظهر، من خلال تعقّب المشروع الفكريّ لطه، أنه إنَّما عمل على الإجابة، وهذه المرة إجابة كُبرى على سُؤال الحداثة، وليس كتابه سُؤال الأخلاق[2] الذي اعتمد فيه «النَّقد الأخلاقيّ» المبني على التدليل الأخلاقيّ سوى التمهيد لممارسة مشروعيّة الجواب الإسلاميّ أي تقديم مشروع حداثي بديل هوما أطلق عليه: التَّأسيس الإسلاميّ للحداثة، فكان المدخل إلى تطبيق بديل لروح الحداثة كما تبلورت في الفكر الإنسانيّ الكوني، لا كما مارستها الحضارة الغربيّة واختزلتها في مظاهرها الماديّة قاطعة بذلك جميع الأواصر الممكنة مع الجوانب الروحية.

تقوم مشروعيّة تأسيس الحداثة الإسلاميّة على رُكن أساسي يتعلّق بالإقرار بحقيقة مفادها أنَّ الحداثة ثمرة للجهد الإنسانيّ عبر التاريخ وهي

---

(1) وهذا ما كان يعرف في توصيف الخطاب الحداثي بكونه خطاباً يقذف بالإنسان في الراهن وفي التناهي ويقطع صلته بأمداء لا متناهية، فقد شهد الفكر الغربي زحفاً عارماً نحو الانخراط في زمنية الحاضر والانتساب إليه في مواجهة كل نظرة أخروية eschatologique أو دينية: الانتساب إلى الأزمة الجديدة Neuezeit، يراجع:

la Hans Blumenberg. légitimité des temps modernes, editions Gallimard 1988.

(2) يتعلق الأمر بـ: طه عبد الرحمن، سُؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، 2000م، المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء ـ المغرب، وهو كتاب شكّل نقداً صريحاً «واقع الحداثة» أي للتطبيق الغربي لما أطلق عليه طه «روح الحداثة»! وسوف نبسط الكلام في هذه النقطة في ما سيأتي.

أطوار بحيث يُمكن الحديث عن حداثات مرَّت بها البشريّة، كما يمكن الحديث عن حداثات مستقبلية يستشرفها الأُفق الإنسانيّ، وهذه الحقيقة تجعل المشروعيّة ثابتةً لكل أمةٍ في أن تأتي بتطبيقٍ مخصوصٍ «لروح **الحداثة**» كما جاء بها التطور التاريخي وفق تلويناتها الثقافية والحضارية، ولما كان طه قد فرَّق بين «رُوح **الحداثة**» و«واقع الحداثة»! فقد أبرز أنَّ «واقع الحداثة» ليس سوى وجه من أوجه ممكنة لتطبيق «**روح الحداثة**»! فما «واقع الحداثة» الحالي سوى «التّطبيق الغربيّ» لتلك الروح، وهكذا انبرى طه لهذا الواقع ممارساً نقداً فريداً من نوعه، ويتعلّق الأمر«بالنّقد الأخلاقيّ»! وهو موضوع كتابه سُؤال الأخلاق[1].

لا غرو أنَّ سُؤال المشروعيّة، بوصفه سؤالاً يتعلّق بالحق، هو السُّؤال الأقوى من بين التساؤلات التي يطرحها المشروع الفكريّ الطاهائي، ولذلك سوف نتناول، في هذا الفصل، تباعاً، محطات سُؤال المشروعيّة ابتداء من مشروعيّة الحقّ في التفلسف ومروراً بمشروعيّة الحقّ في تقديم الجواب الإسلاميّ كدليل على ممارسة الاختلاف الفكريّ فمشروعيّة النقد الأخلاقيّ ومشروعيّة تأسيس الحداثة الإسلاميّة كبديل عن التطبيق الغربيّ لروح الحداثة.

---

(1) يبدو أنّ طه عبد الرحمن يعي جيداً مكانة النقد في الفكر الحداثي حتى أنّ كبار المفكرين الحداثيين يقرنون الحداثة بالنقد فالنقد هو المظهر الأقوى للخروج من التقليد والإنعتاق من الوصاية، وبالتالي فالنقد عنوان الحداثة بما هوممارسة للحق النابع من مسؤولية رشيدة.

وسوف نتوسع في هذه النقطة فيما سيأتي، يكفي أن تذكر هنا أن بعض المفكرين يعيبون على الحداثة الغربية خذلانها لمبادئ الأنوار التي من بينها وأهمها مبدأ النقد الذي استبدل بالتحكم والتحجير:

Guiaubaud, La traison des lumières, Essai sur le désarroi compenporain, 1995 Paris, éds servile.

1 ـ مشروعيّة تحرير القول الفلسفيّ العربيّ

مناط هذه الفقرة النَّظر في المشروعيّة الأولى التي طلبها طه عبد الرحمن، ألا وهي مشروعيّة الحرية الفكريّة، فقد رأينا أنه سعى إلى تحرير القول الفلسفيّ بوضع فقه الفلسفة كعلم يرصد كيفية التفلسف وبالتالي كيفية التفكير خارج التقليد داعياً إلى «إبداع فلسفة عربيّة» قادرة على مُضاهاة فلسفات الأقوام الآخرين، وليس يحصل ذلك إلّا إذا تحرَّرت الأمّة العربيّة من عقدة النقص وواجهت الأساطير التي ترمِيها بالعجز عن الإبداع لكي تأتي بضروب غير مسبوقة من النَّظر والفكر (بفتح الكاف) وبالتالي من التفلسف.

وتتحدَّد المشروعيّة في حقّ الاختلاف وهي موضوع كتاب أصدره طه سنة 2002[1]، وذلك بعد مرور بضع سنوات عن صُدور كتاب **فقه الفلسفة** بجزأيه اللذين مرَّ بنا أنه استشكل فيهما صلة الفلسفة بالترجمة وبيّن أنَّ اختصاص الفلسفة العربيّة باقترانها بالترجمة مما يقتضي فك هذه الآصرة بأن قدم طرائق لاجتراح نقل للإنتاج الفلسفيّ الغربيّ لا بما يعطل الإبداع العربيّ، بل بما يقوم ببعث الروح الإبداعيّة في علاقة المتفلسف العربيّ بما يرد عليه من تفلسف خارج مجاله التداولي، كما استشكل صلة الفيلسوف العربيّ بلغته، إذ وقف على أهمية الاستمداد من اللُّغة بوصفها خزاناً ثقافياً وفكرياً بل وبوصفها تشتمل على إمكانات مطوية من الإبداع؛ ولذلك فإنَّ الدفاع عن مشروعيّة حق الاختلاف الفلسفيّ العربيّ مُصادرة صادر عليها طه في مشروع فقه الفلسفة وهو في كتابه هذا «**الحق**

---

(1) يتعلق الأمر بكتاب **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء، الطبعة الاولى، 2000م.

العربيّ في الاختلاف الفلسفيّ»، يرسّخها ويُؤكّدها ويدعوإلى الإبداع الفلسفيّ بوصفه مظهراً من مظاهر النضج الفكريّ، وتجلياً من تجليات الحرية؛ وهومطلب يكمن في إرادة ممارسة حق الاختلاف من قبل الأمّة العربيّة:

«ونحن ـ العرب ـ نريد أن نكون أحراراً في فلسفتنا، وليس من سبيل إلى هذه الحرية إلا بأن نجتهد في إنشاء فلسفةٍ خاصةٍ بنا تختلف عن فلسفة أولئك الذين يسعون بشتَّى الدعاوى إلى أن يحولوا بيننا وبين ممارستنا لحريتنا الفكريّة»[1].

تنبع إرادة ممارسة الاختلاف من الوعي بكون الاختلاف الفلسفيّ ممارسة للحرية، لأنَّ حق التفلسف «لا يقوم إلا مع وجود الحرية كحق طبيعي» وبهذا تقوم مشروعيّة الاختلاف الفلسفيّ العربيّ على هذه الحقيقة وتركن إليها مع الإقرار بكون كل تفلسف لأي قوم من الأقوام كائناً ما كان إنَّما هو دليل على حقيقة الاختلاف القائم بين الجماعات البشريّة، وليس يُصار إلى تنميط التفلسف وجعله على ضرب واحد وشاكلة واحدة إلا برفض طبيعة الاختلاف التي تطبع البشريّة جمعاء، بل إنَّ تنميط التفكير لن يحصل إلا إذا مورس عُنف ما، وإن يكن عُنفاً رمزياً، على إمكانات التفكير الأخرى.

---

(1) المصدر نفسه، ص22. من الملاحظ أنَّ هاجس الحرية قد سيطر على طه عبد الرحمن حتى اعتبر المقاومة حالا مطلوبة من المتفلسف العربي حتى يقتدر على تحقيق استقلاله، بل ذهب إلى وضع خطة خطابية لتأسيس فضاء فلسفي عربي يحقق فيه الفيلسوف العربي حريته واستقلاليته، وهذا ما يلمسه القارئ في الكتاب المذكور ابتداء من ص66 حيث ميّز طه بين خواصّ القومية الحية وخططها التي تكمن في طلب الحرية التي يتوقف عليها الإبداع الفلسفي العربي.

وحتى يُدلل طه على هذه الحقيقة، استهلّ الكلام في «الحوار والاختلاف» لأنَّ ممارسة التفكير لا تتقوقع في الذات المفكرة بل إنَّ التفكير، في حد ذاته، عبارة عن حوار سواء أكان حواراً قريباً أو بعيداً (أي مباشراً أو غير مباشر)، وسواء أنشأ هذا الحوار في صورة «كلام مع النفس»؛ أو مع الغير وهكذا، فقبل أن يمضي طه إلى مواجهة «تنميط التفكير الفلسفيّ» وجعله مقصوراً على أمة دون أخرى، وقبل أن يُدحض ما أطلق عليه «أُسطورة الفلسفة الخالصة» ليكشف عن إمكانية ممارسة «فلسفيّة حية» تأخذ من زمانيتها فتسمد من تاريخها في الماضي وتنهل من واقعها الحاضر فتضارع قضاياها وإشكالاتها الراهنة ثم تستشرف أُفقها المستقبلي، فتبدع خطابها الفلسفيّ الخاص وتُساهم، بخصوصيتها، في كونية فلسفيّة هي جُماع (بضم الجيم) الفلسفات بمختلف مشاربها المستمدة من مجالاتها الفكريّة والثقافية والحضاريّة، عمل طه على بيان حقيقة مشروعيّة الاختلاف.

من المعلوم أنَّ الفلسفة قد انطلقت في صورة محاوراتٍ، فكان ما طَبع التفلسف، في مُبتدئه وخبره هو «الحوار»، وليس الحوار سوى الممارسة الحيّة للاختلاف، فإذا كان التفلسف نظراً فقد كان الأصل فيه «التناظر» أو قُل «المحاورة»، فإذا تقرر هذا الأمر فلم لا يُصار منه إلى تأكيد حق كل أمةٍ في ممارسة تفلسفها بما يقوم دليلاً على أنَّ الحوار يلزم أن يقوم بين الفلسفات، وليس فحسب داخل تراثٍ فلسفيٍ واحدٍ لقومٍ مخصوص؟

يذهب طه إلى التمييز بين ضربين من الاختلاف الفلسفيّ:

ـ **اختلاف داخلي**: وهو «يتولّد داخل دائرة التّراث الفلسفيّ الواحد»:

- **اختلاف خارجي**: وهو اختلاف ينشأ بين تُراثين متباعدين، فالاختلاف الأوّل يخضع لمبدأ الاشتراك الفلسفيّ، والاختلاف الثاني فيخضع لمبدأ التوحيد الفلسفيّ، ومن هنا يكون الاختلاف الفلسفيّ حقيقة ثابتة في كلا الضربين، وهذا لا يُثبت مشروعيّة أي قوم في أن يتفلسفوا فحسب، بل ويثبت مشروعيتهم في أن يختلفوا فلسفياً عن باقي الأقوام بموجب الاختلاف بشقيه الداخلي والخارجي، وإذا تقرر أنَّ الاختلاف ينشأ حتى بين المتفلسفة داخل نفس دائرة التّراث الفلسفيّ المشترك، فإنَّ قبول هذا الاختلاف يغدو أَوْلى بالنسبة للمتفلسفة الذين ينتمون إلى دوائر فلسفيّة لا يجمعها مُشترك فلسفي.

وتأسيساً على ما سبق فإنَّ «حق الاختلاف بشقيه: الدّاخلي والخارجي، ينبغي أن يكون حقاً طبيعياً، فمتى أراد القوم أن يتفلسفوا على طريقتهم الخاصة، أمكنهم أن يفعلوا ذلك، لا يُبالون إن وافقوا غيرهم أم لم يوافقوه»[1]، لذلك تناول طه، في الفصل الأوّل من كتاب **الحقّ العربيّ في الاختلاف الفلسفيّ**، الحوار والاختلاف لكي يُبين أنَّ الاختلاف وحق التفلسف يُجليان الحوار، وبالتَّالي فإنَّ المناداة

(1) هناك هاجس يسيطر على طه في طلب الإبداع الفلسفي وممارسة حق الإختلاف ألا وهو هاجس المناهضة لمثبطات حرية الفكر التي تكبح الأمة العربية عن الإبداع، فهو يعي ضرورة «مقاومة» يجتهد فيها لـ«حفظ خصوصية الفلسفة العربية»، ولسنا نرى أنَّ الفكر الفلسفي العربي المعاصر يعاني حصاراً يحيط إمكاناته في التفلسف الذاتي ويمنع بالتالي ممارسة الاختلاف لكننا نتفق، نسبياً، مع حاجة المتفلسفة العرب إلى إنشاء فلسفتهم التي تنبع من مساءلات الكيان العربي والاستمداد من خلفياته وتراثه الفلسفي والخروج بنظرة تشمل خصوصية لا تمنعها من الامتداد في كونية لا مسوغ لأن تختزل في نمط فلسفي واحد ووحيد.

بالاختلاف الفلسفيّ دعوة إلى «حوار فلسفي» مع الأمم والأقوام الأخرى، أي مع الخطابات الفلسفيّة المتنوعة لأنَّ «الاختلاف الفلسفيّ يكون بين الأقوام المختلفة أشدّ منه بين الأفراد المختلفين داخل القوم الواحد، فيكون أدعى إلى التفلسف، إذ على قدر الاختلاف، تكون الممارسة الفلسفيّة»[1].

وإذا كانت الفلسفة قد اشتهرت بممارسة السُّؤال، فإنَّ ما هو حَري بالفلسفة العربيّة، إن هي أرادت أن تُثبت وجودها وبالتالي تمارس حقّها في الاختلاف الفلسفيّ، ينبغي أن تختص بسؤالها، لذلك ميَّز طه بين أطوار ثلاثة من السُّؤال الفلسفيّ:

- طَور السُّؤال الفاحص وفيه يتوجه الفيلسوف إلى محاوره فينتشله من المألوف ليقذف في روعه «دهشة فلسفيّة» فيمضيا إلى التحقيق والتدقيق، وقد اختصت الفلسفة اليونانيّة بهذا الطور.

- طَور السُّؤال النّاقد، وهو سُؤال الفلسفة الحديثة الذي طرحه كانط مُسلماً بعرض كل شيء، على النّقد والمراجعة إذ كل شيء يخضع في نظر فلاسفة الأنوار ورُواد الحداثة للعقل الذي يحفل وحده بعدم الخضوع للنقد[2] من حيث كونه سُلطة مرجعيّة، فإذا كان السُّؤال الفاحص «يتوسَّل بوضعه كسؤال» فإنَّ السُّؤال الناقد يُسلم بوضعه كسؤال.

---

(1) طه عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، ص 46 ـ 47.

(2) من المعلوم أن كانط انتقد حتى العقل نفسه لكنه سرعان ما جعل هذا العقل يبسط سلطانه ويحصل على مشروعية مطلقة في المعرفة والأخلاق باعتماد «معايير العقل وحدها».

- طور السُّؤال المسؤول: وهو سُؤالٌ «يَسْأل عن وضعه كسؤال بقدر ما يَسْأل عن موضعه» فقد «آن الأوان، يقول طه، لكي نتجاوز شكل النقد من أشكال السُّؤال الفلسفيّ كما تجاوز شكل الفحص منها ونطلب شكلاً جديداً منها (. . .) أي شكلاً أحدث، وهذا الشكل الأحدث هو الذي نسميه بـ«السُّؤال المسؤول»[1].

يظهر أنَّ أنسب سُؤال يوافق الفلسفة العربيّة هو السّؤال المسؤول لأنَّ المسافة الفلسفيّة التي ينبغي أن يتّخذها المتفلسف العربيّ مما يفد عليه من ألوان الفلسفات ومختلف المواقف والنظريات يُملي عليه ضرورة استشعار المسؤولية، فلا ينبغي أن يُجاري ويُقلد بل يلزم أن يحاور فلا يتوسل بالسؤال دون مراجعته وتمحيصه ولا يُسلِّم بالسؤال بقدر ما ينظر في الوسيلة بتقدير الغاية ويفحص الحال بالنظر إلى المآل فيكون متحرياً للمسؤولية.

وقد وفق طه كثيراً في ربط سُؤال المسؤولية باستشكال صلة السؤال بالمسؤولية من خلال تأثيل لطيف:

«وهكذا يتبين أنَّ الفيلسوف يَسأل بفتح (الياء) لأنَّه يُسأل (بضم

---

(1) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص14,. ونرى من جهتنا أنَّ سُؤال المسؤولية هذا قد تبلور مع فلاسفة كبار أمثال **هانس يوناس Hans Jonas**، وليفناص **Levinas** وبول ريكور **P Ricoeur** وغيرهم ممن انتبهوا الى ضرورة استحضار مبدأ المسؤولية بوصفه مبدأ يضع حداً لسدى الإنسان وتيهه، وليس مبدأ المسؤولية إلا البُعد الأخلاقي الذي ينبغي إضفاؤه على النظر الإنسانيّ، فإذا كان عصر الحداثة عصراً نقدياً فينبغي، خصوصاً بعد مآلاتها الحسيرة والمنكسرة أن يكون عصر ما بعد الحداثة عصراً أخلاقياً.

الياء)، فيلزمه أن يجيب عمّا سُئل، فوجود سؤاله إذن من وجود مسؤوليته، فإذن الأصل في الفلسفة ليس ـ كما اشْتُهر ـ «السّؤالية» وإنَّما «المسؤوليّة»[1] ويبني طه على هذه الحقيقة كون الفيلسوف العربيّ أحوج من غيره إلى طرح السؤال المسؤول لأنَّ الفيلسوف الجديد» هو «السائل المسؤول» وحال الفيلسوف العربيّ يدعوه إلى اتخاذ هذا الوضع لأنه يرغب في الاشتغال بإبداع فلسفي متميز.

تكمن مشروعيّة الحقّ في الاختلاف الفلسفيّ العربيّ في ممارسة السّؤال المسؤول وقد انتبه طه إلى أنَّ السّؤال المسؤول الذي على الفيلسوف العربيّ أن يطرحه هو السؤال الذي ينطلق فيه من وضعه الرّاهن:

«لا يحتاج الفيلسوف العربيّ إلى شيء في وضع أمته الرّاهن احتياجه إلى استشكال مفهومين ليس أضرّ منهما بالقول الفلسفيّ العربيّ، تسلطاً عليه وتجميداً له، وهما: مفهوم «الفكر الواحد»، ومفهوم «الأمر الواقع»[2] وقد انتهى طه، بعد استشكال المفهومين إلى تحميل الفيلسوف العربيّ مسؤولية النهوض بما يرفع هيمنة «الفكر الواحد» وبسط «الأمر الواقع»؛ ومن وجوه النهوض بذلك يقتضي الأمر من الفيلسوف العربيّ مواجهة ثقافة الهيمنة والاحتواء ومظاهر الوصاية والحَجْر ليكشف عن تميز فكره وإبداعية خصوصيته كما يكشف عن أعطاب تنميط الفكر، ويرفع سطوة «الأمر الواقع» بما يقهر النيات المبيتة سياسياً لكبح جماح

---

(1) المصدر نفسه، ص15.

(2) المصدر نفسه، ص 16. وقد ذكرنا في المدخل العام كيف أنَّ «الهمة العربية» تقتضي النهوض بالسؤال المتعلق بكينونتها وكيانها: مناهضة الفكر الواحد، ورفع الأمر الواقع.

انطلاقة الأمّة العربيّة وتحررها من «الهيمنة السياسية» لأنَّ بسط سطوة «الأمر الواقع» ليست سوى الإكراه على قبول الواقع.

إنَّ ممارسة العربيّ لاختلافه الفلسفيّ سيقود لا محالة إلى نبذ العنف ورفع الخلاف والفرق ويخلق المُؤانسة المطلوبة بين بني البشر حيث لا يُهيمن على الجماعة البشريّة فكر واحد ولا يسلط عليها أمر واقع:

«إنَّ الاختلاف الفلسفيّ بين الأقوام يبني هذه الجماعة [أي الجماعة الإنسانيّة]، لا بواسطة تسلّط فلسفة قومٍ واحدٍ على الأقوام الأخرى، وإنَّما بواسطة مساهمة كل قومٍ بمنظورٍ فلسفيٍ خاصٍ ينضاف إلى غيره من منظورات الأقوام الأخرى، مكملاً لها ومتكاملاً معها (...) إنَّنا نكون في حالة اختلافنا الفلسفيّ مع الأقوام الأخرى أحرص على الجماعة منا في حالة إتباع منظورٍ فلسفيٍ واحدٍ مهيمنٍ على الباقي لا بقوّة البرهان وإنَّما بقوّة السلطان»[1].

تلك كانت مسوغات مشروعيّة الاختلاف الفلسفيّ العربيّ التي بسطها طه عبد الرحمن مُدللاً على ضرورة تبني فلسفةٍ جديدةٍ تُؤمن بالحوار المُقر بحقيقة الاختلاف والدافع إلى التكامل داخل الجماعة الإنسانيّة، ولذلك فقد خصَّ طه الفيلسوف العربيّ بخصوصية طرح السّؤال المسؤول الذي يتغيّا رفع هيمنة الفكر الواحد وسُلطان الأمر الواقع، وبذلك يكون الاختلاف الفلسفيّ العربيّ ممارسة حية للحريّة الفكريّة التي تواجه التنميط الفكريّ والأساطير التي تُضفي على الفلسفة الخاصّة بقوم ما طابع الكونية، ضاربة صفحاً عن إمكانات أخرى في الإستشكال والإستدلال المُفضيين إلى إبراز ثمرات فلسفيّة تنبع من فلسفة

(1) المصدر نفسه، ص47.

«قومية حية» تحتوي المفهومات والإشكالات والاستدلالات المرتبطة بالقيم المبثوتة في المجال التداولي العربيّ الذي يبقى، على كل حال، مطبوعاً بثقافة القرآن وتاريخ الإسلام.

لقد استدرك طه، في آخر كتابه: **الحقّ العربيّ في الاختلاف الفلسفيّ** شُبهة اعتبره «شُبهة كبرى» تتمثل في اعتبار العنصر القومي في وضع الفلسفة العربيّة، وهو يتعارض، في الظاهر، مع العنصر الإسلاميّ، لهذا ميز بين القوميّة والقومانية إذ القومية، أو ما أطلق عليه «القومية الحية» تحتضن القيم الإسلاميّة المبثوثة في أوصال المجال التداولي العربيّ بوصفها «ثقافة القرآن» التي تنفذ في العرب وإن لم يكونوا مسلمين فهم إن صحَّ القول، إسلاميو الثقافة؛ وبناء عليه «فشأن القوميّة الحية، إذن، أن تجعل الفلسفة تحمل من معاني الإسلام بقدر ما تحمل من أسباب العروبة[1]، وأما القومانية فهي تَجمُد، في نظر طه، على مقوّماتٍ عربيّةٍ مخصوصةٍ لا تأخذ بثوابت المجال التداولي الأصلي الذي يعتبره طه مجالاً إسلامياً بالأساس، لذلك تغدو القومانية أو القوموية، حسب الإصطلاح الطهائي، أشبه بـ«الحَميّة الجاهلية» منها بالرباط القائم على أصولٍ حيّةٍ تتفاعل مع الحاضر وتمتد في المستقبل.

2. مشروعيّة الجواب الإسلاميّ:

نأتي الآن إلى سُؤال المشروعيّة الثاني، ويتعلّق الأمر **بالحق الإسلاميّ في الاختلاف الفكريّ**[2]:

(1) المصدر نفسه، ص202.

(2) وهو عنوان كتاب طه عبد الرحمن الذي أصدره عن المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ المغرب، ط1، 2005م.

وقد نبه طه في هذا الكتاب إلى كون القارئ ينبغي أن يفطن إلى أنَّ الأمر يتعلّق هنا «بالجواب الإسلاميّ»[1] لأعماله، أي بحقِّ الأمّة الإسلاميّة «في تقديم جوابها الخاص عن أسئلة زمانها»[2]، وقد كان متعلق المشروعيّة في كتاب الحقّ العربيّ في الإختلاف الفلسفيّ هو «السّؤال العربيّ»! فإذا كانت الفلسفة العربيّة إنَّما ينبغي لها أن تطرح تساؤلاتها الخاصّة بوصف التفلسف اجتراحاً لسبيل الإبداع، وليس يتبع هذا السبيل من غير تساؤلات فلسفيّة مخصوصة، فإنَّ الجواب الإسلاميّ عليه أن يجيب عن أسئلة عصره لا أن يطرح السؤال لكون أسئلة الزمان المقلقة تطرح تحديات قوية على المفكّر المسلم بل وحتى على الواقع الإسلاميّ الذي تعارضه بشدة قوى «الحداثة العلمانية»! على الخصوص، التي صارت تغزو أبدان وأذهان ووجدان الناس.

لم يكثرت طه بالتفاصيل التي لا تُحصى من الإجابات الممكنة للجواب الإسلاميّ لأنه آثر أن يشتغل بـ«الروح الخاصّة التي تُميز الجواب الإسلاميّ والتي تُؤمن للأمة المسلمة حق الإختلاف في فكرها عن الأمم الأخرى ولو كانت أشد منها بأساً، كما تدفع عنها ذرائع الذين يرومون حرمانها من هذا الحقّ ولو كانوا من بني جلدتها، ففي هذه الروح غناءً عن هذه التفاصيل[3].

ولا غرو أنَّ اجتناب طه الخوض في التفاصيل قد جعله يلتفت إلى

---

(1) المصدر نفسه، ص15.

(2) يميز طه بين ما أطلق عليه «الجواب الإسلامي» «والحل الإسلامي»، ونحن لا نرى أنَّ الجواب الإسلامي والحل الإسلامي يتعارضان أو يتباينان على المستوى الاستراتيجي لطرح «الجواب» أو «الحل» الإسلاميين.

(3) المصدر نفسه، ص17.

ما هو جوهري في خصوصيّة الجواب الإسلاميّ عن أسئلة زمانه، وما هوجوهري ليس سوى ما يتفرد به الفكر الإسلاميّ بوصفه فكراً اختصَّ بالنظر الموصول بالمنظور الإسلاميّ للكون، وهكذا يكون هذا التفرد وهذا الإختصاص هو ما يطبع «الجواب الإسلاميّ» بطابع الإختلاف عن أجوبة العصر الأخرى، ولهذا حقَّ لهذا الفكر أن يمارس حقه في الإختلاف. فكيف دلَّل طه على هذه المشروعيّة؟

تكمُن مشروعيّة الجواب الإسلاميّ في اختلافه عن أجوبة الأمم الأخرى، وفي هذا الإختلاف ما يدعو إلى حقٍّ ممارسته طالما أنَّ كل أمة تُجيب عن أسئلة زمانها بكيفية مخصوصة تنبع من نظرتها الفريدة للكون والإنسان، ويكون إنكار هذا الحقّ إجحافاً بل إخلالاً بحق الإختلاف، وهكذا أبرز جملة من خصائص الإختلاف التي يتَّسم بها الجواب الإسلاميّ والتي يلزم أن تحضر كرؤية تنير الوجود الإنسانيّ بما تسهم به من دور في الإرتقاء به.

لقد بنى طه «الخصائص الإختلافية الإسلاميّة» على مبدأين اثنين استخلصهما من «الروح الخاصّة التي تُميز الجواب الإسلاميّ، ونحن نعتبر أنَّ هذه الروح الخاصة» ليست سوى عُصارة الرؤية الإسلاميّة للإنسان والكون فلنبين هذين المبدأين ولنفحصهما في ضوء التّحديات التي ساقها طه عبد الرحمن.

أما المبدأ الأوّل فيصوغه طه كالآتي:

«مبدأ اختلاف الآيات» وكما هوظاهر من هذه العبارة، نجد أنَّ الآية مستلهمةً من القرآن الحكيم حيث ترد في مقابل ما يظهر، فالآية «هي

الظاهرة منظوراً إليها من جهة المعنى الذي يزدوج بأوصافها الخارجية دالاً على الحكمة من وجودها»[1]، وهكذا يُقيم طه تقابلاً بين «الظاهرة» و«الآية» حتى أنه يوشك أن يُرادف هذا التقابل بتقابل المادة والروح، الوجود والقيمة، لأنَّ المعنى الذي نطلبه من الآية عبارة عن قيمة ينبغي لمن يطلبها العمل بمقتضاها، فعالم المعاني أو القيم هو «مملكة الآيات» أي الغايات المطلوب بلوغها.

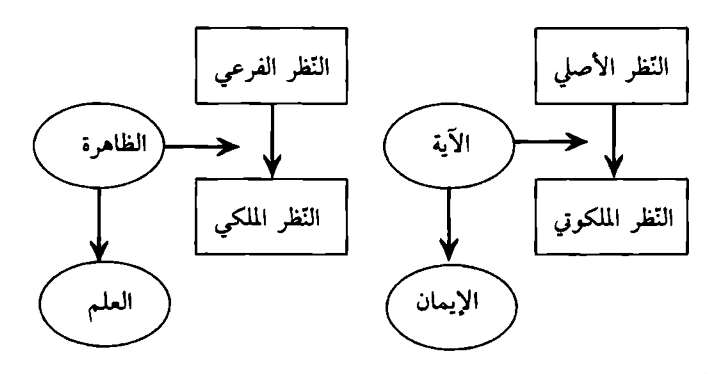
ولعلَّ من يقف مُمعناً النّظر في التقابل بين الظاهرة والآية يجد أنَّ طه يُومئ ضِمنياً، إلى تقابل المنظور للكون، أعني المنظور «الملكي» والمنظور «الملكوتي» اللذين ترتبان عن التقابل بين النَّظر في الظاهرة والنَّظر في الآية:

«والأصل في نظرة المسلم إلى الأشياء أنها تأمل في آيات، أي «نظرة ملكوتية»! ولا يُصار إلى عدِّها ملاحظة لظواهر، أي «نظرة مُلكية» إلا بدليل (. . .) أنَّ للمسلم نظرين اثنين إلى الأشياء لا ينفك يزاوج بينهما: نظر أصلي يتدبر به الأشياء هو«النَّظر الملكوتي» الذي يوصله إلى الإيمان، ونظر فرعي يُدبر به الأشياء، وهو«النَّظر المُلكي» الذي يوصله إلى العلم، يُستفاد من هذا أنَّ المسلم «لا يفتأ يؤسس نظره المُلكي على نظرة الملكوتي»[2].

لا غرو أنَّ التقابلات هنا قد أضحت جلية نذكرها كالتالي من خلال الخطاطة التالية:

---

(1) طه عبد الرحمن، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، ص19.
(2) المصدر نفسه.



إنَّ التفريق بين «النَّظر الملكوتي» و«النَّظر المُلكي» هو الذي يُعطي مشروعيّة للنظر الإسلاميّ، أي أنَّ النظر الإسلاميّ مختلف عن النظر الغربيّ على الخصوص، ذلك أنَّ الحداثة الغربيّة قد فَصَلَتْ «عالم المُلك» عن «عالم الملكوت» وألقت بالإنسان في العصر أي في صميم الزمان لتفصله عن الزمان المطلق، فيكون التناهي هو عنوان البشريّة ما بعد الحداثة وإبانها, ولذلك، فإنَّ حق الإختلاف الفكريّ الإسلاميّ مشروع من جهة كونه يحافظ على منظور لا يفصل الإنسان عن الأديان ليقابل بذلك بين الدهرية (العلمانية) التي تجعل الدنيا منتهى الهم ومبلغ العلم، وبين الرؤية الملكوتية التي تجعل العالم مطيَّة للإيمان مخترقة بذلك «الظاهرة» نحو«الآية».

تتأسس مشروعيّة «الجواب الإسلاميّ» عند طه، إذن، على نظرة المسلم الخاصّة «التي يُؤسسها على تبعية النظر المُلكي للنظر الملكوتي: أي تبعية النظر الفرعي (المُلكي) الذي يقتصر على الظاهرة وقصارى أن يبلغ علماً بقوانين هذه الظاهرة بناء على ما يطَّرد من أحوالها متى علمنا أنَّ قوانين العلم إن هي إلا «اطِّراد لعلاقات تصير ثابتة بين ظاهرتين» بينما أكثر للنظر الملكوتي لا ينفك يطلب الألوهة التي يجزم بوجودها» في كل

شيء يعرض له أويحبط به، مهما دقَّ شأنه أو جلَّ، وهذا يعني أنَّ الظواهر ترتقي عنده الى رُتبة الآيات المختلفة»[1].

أما المبدأ الثاني فيتمثل، لدى طه في «اختلاف الناس», غير أنَّ هذا الإختلاف الذي يعبر عن حقيقة أفادها القرآن الكريم نفسه، حيث اعتبر أنَّ الله شاء أن تكون البشريّة مختلفة في ألسنتها وألوانها وبشرتها وعقائدها ومللها[2]، إنَّما ينشأ بين المجتمعات والأمم، لذلك ارتأى أن يُميز بين المجتمع والأمة حتى يؤسس على هذا التفريق مشروعيّة أخرى عدى مشروعيّة «النظر الملكوتي» إلى جانب «النظر المُلكي».

يُفرق طه بين المجتمع والأمة: فالمجتمع هو مجموعة أفراد سيلكون سبيل الاشتراك في سدِّ الحاجات وأداء الخدمات، وهو ما يدعو إليه القرآن لحفظ المجتمع بواسطة «العمل التعاوني» الذي ينشأ عنه «التعامل بين الأفراد المختلفين أو بين المجتمعات المختلفة»[3]، وهكذا

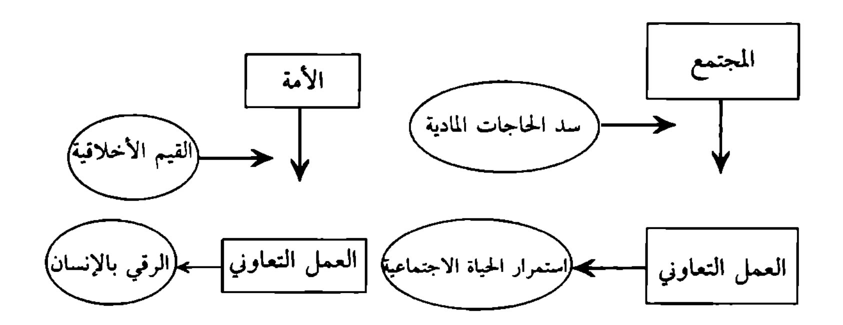
---

(1) المصدر نفسه، ص20.
تبدو هذه الرؤية ميتافيزيقية قد يأباها حتى المتفلسفة من بين العرب بل وحتى المسلمين أنفسهم، غير أننا نجد لها أصولاً لدى العديد من الفلاسفة المسلمين القدامى ونخص بالذكر أبا الوليد بن رشد، وان كان طه يعتبره بل يتخذه خصماً له، فالمطلع على «الضميمة الإلهية» وعلى مرافعات ابن رشد عن الفلسفة أو الحكمة (وهما عنده سيان) إنما يتأسس على مشروعية مستقاة من دعوة الإسلام من قبل القرآن الكريم إلى النَّظر في الآيات بقصد التعرف على دلالتها على الخالق، ولعل هذا الأمر قد يدعو إلى مراجعة موقف طه من الرشدية لأن ابن رشد يظل يصدر عن رؤية ملكوتية للكون مهما تمادى في أرسطيته فهذا لا يخرجه من حظيرة المفكرين والفلاسفة المسلمين.

(2) هناك شواهد كثيرة تدل على حقيقة الاختلاف بين الناس ذكرها القرآن من قبيل ﴿وَمَا كَانَ ٱلنَّاسُ إِلَّآ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَٱخْتَلَفُواْ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَقُضِىَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ (يونس، الآية 19)، ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ (هود 119)

(3) الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ص20.

فالعمل التعاوني تعامل مطلوب بالضرورة لاستمرار الحياة الاجتماعية المادّية , وأما «الأُمة» فهي «المجتمع منظوراً إليه من جهة القيم التي يدعو إليها والتي تُؤهله لأن يبلغها إلى الأمم الأخرى سعياً وراء الارتقاء بالإنسان» فالتعامل هنا تعامل أخلاقي، وبالتالي فإنَّ العمل سيكون بمقتضى حفظ القيم المركزية للإنسان والتي ترقى به، وليست ترقى بالإنسان سوى «قيم الخير» أي ما يتعارف عليه الناس من قيم الخير يتعاونون من أجل تحصيلها بحيث يعمّ نفعها الجميع، وهذه القيم تدعو إلى «الإتيان بالمعروف» حيث يتعامل أفراد الأمّة الواحدة بموجبها مما يفضي إلى قيام «تعامل بين الأشخاص المختلفين وبين الأمم المختلفة على مُقتضى عمل الخير»[1]، وهو ما يطلق عليه طه «العمل التعارفي» بوصفه أسمى قيمة من «العمل التعاوني», وهذا ما تُبينه الخُطاطة التالية:



يُؤسس طه عبد الرحمن مشروعيّة الجواب الإسلاميّ، ويسند لهذا الجواب مشروعيّة «الاختلاف الفكريّ» الذي يحصل من اختلاف النظر الإسلاميّ الملكوتي عن النظر غير الإسلاميّ المُلكي، واختلاف التعامل

---

(1) المصدر نفسه، ص21.

الإسلاميّ الذي هو «تعامل تعارفي» عن التعامل غير الإسلاميّ الناشئ بين المجتمعات والذي هو «تعامل تعاوني»! وهكذا يقيم طه مفاضلته بين الفكر الإسلاميّ وغيره، لكنه لا يعتبر أنَّ مشروعيّة الجواب الإسلاميّ تصدر عن مجتمع بل عن أمة، ولا هي تقترن بقيم محدودة بل بقيم واسعة وهي قيم ترتقي بالإنسان ... وحتى تكتمل هذه المفاضلات، جعل طه مشروعيتي النظر والتعامل، تتأسَّسان على وجوب استيفاء شرطين هما:

- شرط ثبوت الفائدة في الارتقاء بالإنسان في مراتب الكمال العقليّ.
- شرط ثبوت الفائدة في الارتقاء بالإنسان في مراتب الكمال السلوكي.

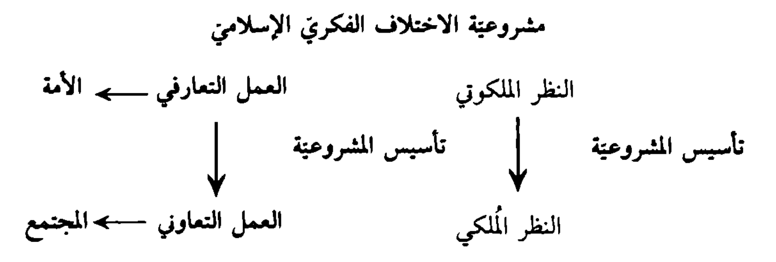
فأما عن الشرط الأوّل فيقوم على وجوب تأسيس مشروعيّة «النظر المُلكي» على «النظر الملكوتي» لأنَّ هذا الأخير «بمقدوره وحده أن يحسم في كل نظر ملكي مثبت له هذه الفائدة أو نافياً لها عنه».

وأما عن الشرط الثاني، فيقوم على وجوب تأسيس «العمل التعاوني» على «العمل التعارفي» الذي «بمقدوره وحده أن يحسم في كل عمل تعاوني مثبتاً له الفائدة أو نافياً لها عنه»[1] لأنه يتوقّف على الشّيء الخُلقية التي يتعامل بها الأفراد والأمم القائمة على المعروف الذي لا تنكره الفطرة الإنسانيّة.

هكذا يضع طه مشروعيّة الإختلاف الفكريّ الإسلاميّ بعد أن بناها

(1) المصدر نفسه، ص23.

على مشروعيّة تأسيسية يختص بها النظر الإسلاميّ الملكوتي والتي تتأسس بدورها على التميز بين ضربين من العمل التعاوني والعمل التعارفي:



يتبين لنا مما سبق أنَّ خطاب طه حول مشروعيّة «الجواب الإسلاميّ» وبالتالي أحقية هذا الجواب في «الاختلاف الفكريّ» قد لا تُستساغ في عالم اليوم حيث تطغى نزعة تلفظ كل خطاب ديني، لكن طه يُصر على كون الجواب الإسلاميّ جواباً اختلافياً لأنَّ «روح الجواب الإسلاميّ عن أسئلة هذا الزمان تتجلّى في حقيقتين اثنتين، إحداهما الإيمان، ويتوصل إليه بالنظر في مختلف الآيات، أي بالنظر الملكوتي بوصفه مؤسساً للنَّظر المُلكي، والثانية التَّخلق، ويتوصل إليه بالتعامل مع مختلف الأشخاص والأمم، أي بالعمل التعارفي بوصفه مؤسساً للعمل التعاوني»[1].

وهكذا يتميز الجواب الإسلاميّ باختلافه الفكريّ المتجسد في «النَّقد الإيماني» و«التَّخلق التعارفي» وكلاهما يتجاوز المنظورين المادي والتعاوني اللذين اتَّسمت بهما حقيقة الكونية الجديدة، ولهذا لا يجد طه، كما قلنا، أي حرج في تبنِّي النقد الأخلاقيّ للحداثة الغربيّة أو النقد

(1) الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ص24.

الإيماني للكونية، وهذا ما يتّضح لنا من الاختصاصات التي أسندها كمشروعيات للجواب الإسلاميّ والتي تختصر في النقط التالية:

- إثبات الطابع الاختلافي للجواب الإسلاميّ، فالجواب الإسلاميّ يصدر عن منظور المسلم الذي يتجاوز المُلك ليعبر إلى الملكوت ولا يأنس بالظاهرة إلا لكي يخترقها نحو الآية، فنظر المسلم نظر ملكوتي، كما أنه يتعارف مع غيره أشخاصاً أو أقواماً ليس بناءاً على التعاون بل إقراراً بالاختلاف الذي خلقهم عليه بديع الكون ولهذا «فالأصل في عمله أن يكون عملا تعارفياً».

- إثبات طبيعة الاختلافية في الجواب الإسلاميّ بكونها «اختلافية إيمانية وأخلاقية»! ذلك أنَّ نظر المسلم نظر إيماني في الآيات التي يطلب من ورائها ترسيخ هذا الإيمان، كما أنَّ تعامله تعامل تعارفي وفق ما اقتضاه منه خالقه، لذلك يطلب من وراء التعامل التعارفي تحقيق التخلق المأمور به، فالاختلافية، إذن، إيمانية وتخلُّقية.

- إثبات الشموليّة وهي تتعلق بالجواب الإسلاميّ بوصفه جواباً دينياً يختص باعتبار الدين الإسلاميّ «خاتمة الأديان السماوية» بمعنى أنَّ «الإسلام قد جمع ما في سابق الأديان من أسرار الإيمان» وبهذا تكون «القوة الإيمانية للدين الإسلاميّ أوسع مدى من القوة الإيمانية لغيره من الأديان»[1].

- إثبات الكمالية الأخلاقيّة للجواب الإسلاميّ، بُناء على كون الأخلاق التي جاء بها الإسلام مُتممة للمكارم الأخلاقيّة التي كانت تسود قبل ظهوره.

---

(1) المصدر نفسه، ص25.

ينبغي أن نشيد، تذكيراً بما سبق. بخصوص ما تعرضنا له عند تناولنا لمنظور طه عبد الرحمن للتراث، إلى كون هذه الاختصاصات التي اختص بها الجواب الإسلاميّ لا تتعارض مع مبادئ ومسلمات المجال التداولي الإسلاميّ، فالإثباتات التي قررها طه، في هذا السياق، إنَّما هي مسلمات مجال التداول الإسلاميّ التي تتحدَّد فيه خصوصيّة الجواب الإسلاميّ بكونها تتمتع باختلافية إيمانية أشمل، واختلافية خُلقية أكمل، فالشموليّة والكمالية مسوغتين من قبل مجال التداول الإسلاميّ.

نخلص إلى كون مشروعيّة الجواب الإسلاميّ التي تُعطي للأمة المسلمة الحقّ في إبراز اختلافها المفيد للأمم جميعاً، لكون الجواب الإسلاميّ عن أسئلة زمانه جواباً يتمتع بالقيمة المطلوبة للرُّقي بالإنسان وانتشاله من وهدة السُّدى وتوجيهه إلى الرَّشاد والهُدى.

3 ـ مشروعيّة النَّقد الأخلاقيّ وتأسيس الحداثة الإسلاميّة:

أية مشروعيّة يمكن طلبها للمساهمة في تأسيس الحداثة الإسلاميّة؟

ذلك ما توخَّى طه عبد الرحمن بلوغه عند إصدار كتابه: رُوح الحداثة[1] الذي اعتبره، في العنوان الفرعي، بمثابة مدخل لتأسيس الحداثة الإسلاميّة، فالمشروعيّة التي أسبغها على مقاربته للحداثة جعلته

---

(1) جاء كتاب طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، الطبعة الأولى، 2006،م المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء ـ المغرب، في سياق أعماله السابقة وأخص منها بالذات كتابه سُؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة سنة 2000م، والحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، لينتج مساراً مرسوماً يلتمس الاهتداء إلى إبداع انتسابنا الجديد للعصر بمنظور ينطلق من نقد أخلاقي أوإيماني للحداثة الغربية وممارسة الاختلاف الفكري الإسلامي.

ينتبه إلى حقيقة أسَّس عليها هذه المشروعيّة، ومفاد هذه الحقيقة أنَّ هناك فرقاً كبيراً بين «رُوح الحداثة» الذي ينبغي، في نظره، حفظها، و«واقع الحداثة»! الذي ينبغي مغادرته لما أصاب روح الحداثة من أعطاب عند تنزيلها في التطبيق الغربيّ حيث آل هذا التطبيق إلى مآلات جحدت بمكتسبات الحداثة كما نظر لها الفلاسفة الأنواريون.

ومن الملاحظ أنَّ طه يجترح سبيلاً جديداً يطرح فيه جانباً الإشكالية التي أدمنها الفكر الإسلاميّ المعاصر ألا وهي السعي إلى تحقيق توفيق بين المعاصرة أو الحداثة والأصالة أو قُل بوضوح، الإسلام؛ فهو يتوجه بالنقد إلى التصور التقليداني مثلما يتوجه إلى التصور الحداثاني[1]، وتكمن دعوى تأسيس الحداثة الإسلاميّة في الرهان على روح الحداثة كمطلب يمكن أن يتواءم مع التطبيق الإسلاميّ باعتباره مجاوزة ممكنة لأعطاب واقع الحداثة الغربيّة.

وإذا كانت الحداثة الغربيّة قد غمرت وجدانات وأبدان وأذهان الناس، فإنَّها، مع ذلك، ليست سوى تطبيق ممكن من بين تطبيقات ممكنة أخرى ما تزال غير منزلة على الواقع، وهكذا فإنَّ التطبيق الإسلاميّ لروح الحداثة، كما نظر له طه عبارة، تكشف عن تطبيق يسمو بروح الحداثة بما لا يسموبه النموذج الغربيّ.

تكمن مشروعيّة تأسيس الحداثة الإسلاميّة عند طه في نقده للمنظورين:

---

(1) باعتبار التقليداني يغيب من أفقه التجديد كما يغيب من أفق الحداثاني الإبداع: فالأول مقلد للماضين قابع تحت سلطة سرمدة الماضي، والثاني مقلد للمحدثين قابع تحت سلطة تأبيد واقع الحداثة الغربية.

(أ) التقليداني أو التّراثي الذي يَجْمدُ على الموجود ولا يفتح أي أُفق للفكر بحيث يتخندق في بؤرة ما انتهى إليه الاجتهاد دون أن يوسِّع هذا الأخير ويطلب تطبيق الحداثة بروحها وفق «مجال التداول الإسلاميّ»! وبالتالي وفق مسوغات تنهض بحداثة إسلاميّة من شأنها أن تتجاوز، كما قلنا، أعطاب واقع الحداثة الغربيّة.

(ب) الحداثاني الذي يعتبر أنَّ الحداثة الغربيّة هي النموذج التطبيقي الواحد الوحيد لروح الحداثة ويكفي هذا الواقع الحداثي الغربيّ الفكر الإسلاميّ ـ العربيّ مؤونة الاجتهاد وطلب نموذج آخر غير ممكن ولا مشروعيّة تاريخية ولا حضارية له، لأنَّ الحداثة الغربيّة هي النموذج الأمثل والأوحد لتطبيق روح الحداثة.

ينهض طه، في هذا الكتاب، بالجواب عن سُؤال المشروعيّة عندما يقرن هذه المشروعيّة بـ«حقِّ الإبداع»! فإذا كانت روح الحداثة »عبارة عن إمكانات متعددة، وليست، كما رسخ في الأذهان، إمكاناً واحداً»[1] فإنَّ من بين هذه الإمكانات المتعددة لا يمكن إلا نفترض الإمكان الإسلاميّ لأنه »كما أنَّ هناك حداثة غير إسلاميّة، فكذلك ينبغي أن تكون هناك حداثة إسلاميّة»[2].

لا شك في أنَّ المطلع على دعوى تأسيس الحداثة الإسلاميّة عند طه عبد الرحمن يلمس اقتران هذا التأسيس بحق الإبداع حتى أنَّ طه يوشك أن يرادف بين الحداثة والإبداع، فهو يلمس أنه ما دامت هناك تطبيقات ممكنة لروح الحداثة، فإنه يُصار من هذه الحقيقة إلى عدم اعتبار التقليد

(1) المصدر نفسه، ص16.

(2) المصدر نفسه، ص17.

للحداثة الغربيّة، فلن تكون حداثة إسلاميّة متى اتبعت هذه الحداثة النموذج أو التطبيق الغربيّ، وبالتالي يلزم أن «يُبدع» المسلمون حداثتهم الخاصّة ولهذا «لا بد من اعتبار الحداثة تطبيقاً داخلياً لا تطبيقاً خارجياً»! وإذاً فلا بد كذلك، من اعتبار الحداثة «تطبيقاً إبداعياً، لا تطبيقاً اتباعياً»[1].

إنَّ تأسيس الحداثة الإسلاميّة صار أمراً مشروعاً بل حقاً ثابتاً للأمة المسلمة التي يلزم أن تقتنع بكون الحداثة الغربيّة ليست واقعاً «لا يزول وحتمية لا تحول» لأنَّ هذا الاعتقاد من شأنه أن يحجبها عن طلب حداثة قمينة بها، ولما كان المدخل الذي قدَّمه طه لهذا التأسيس مدخلا نقدياً[2] حيث انتقد طه الممارسات القولية والمعرفية واقفاً على أعطابها وكاشفاً عما اعْتورها من «آفات أخلاقية»! فقد كانت مُسلماته الأساسيّة تنبعث من المصادرة على جُملة من الحقائق التي بنى عليها ما أطلق عليه «النَّقد الأخلاقيّ»[3].

ولما كانت الأخلاق، في نظر طه، عبارة عن «صفات ضرورية يختل بفقدها نظام الحياة» فإنَّ النقد الأخلاقيّ يتوجه إلى الحداثة الغربيّة

---

(1) المصدر نفسه، ص34.

(2) فنحن نعتبر أن كتاب سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية تمهيداً لتأسيس الحداثة الإسلامية، وذلك بعد نقد «الواقع الحداثي الغربي» نقداً أخلاقياً، وطه عبد الرحمن يصرح بذلك جاعلاً سُؤال الاخلاق هو أساس النقد الذي سيضفي المشروعية على تأسيس حداثة إسلامية بديلة.

(3) قد يرى البعض في هذا النقد ما يمكن وصفه «بالنقد الإيديولوجي» والحق أن هناك تشابهاً بينهما لولا أن النقد الإيديولوجي ينطلق من نية النسف والدحض والتقويض بعد عملية فضح الخلفية الإيديولوجية، أما النقد الأخلاقي فهو نقد تقويمي لا تفاضلي، وهو ينطلق من الدين الذي يسعى سُؤال الأخلاق إلى مطابقة فينزل منه مراتب من القرب أو البُعد تبقى مندرجة في سلم متراتب من الاكتمالات.

لكونها أخلت بهذه الصفات الضرورية التي تُعطي للإنسان معنى وجوده لأنَّ الإنسان يتحقق بالقيمة الأخلاقيّة، ذلك «أنَّ القيمة الأخلاقيّة أسبق على غيرها من القيم، بحيث لا فعل يأتيه الإنسان إلا ويقع ابتداء تحت التقويـم الأخلاقيّ»[1].

هكذا تتبدى لنا مشروعيّة النقد الأخلاقيّ للحداثة الغربيّة عند طه عبد الرحمن فلننظر في كيفية بناء دعوى تأسيس الحداثة الإسلاميّة على هذا النقد.

لقد انطلق طه عبد الرحمن من إبراز خصائص روح الحداثة حتى يتمكن من التفريق بين هذه الروح والتطبيق الغربيّ لها، وهكذا بعد أن بيَّن للحداثة توصيفات عديدة ذكر منها «أنَّ الحداثة هي النهوض بأسباب العقل والتقدم والتحرر»! أو«أنَّ الحداثة ممارسة للسِّيادات الثلاث عن طريق العلم والتقنية: السيادة على الطبيعة والسيادة على المجتمع والسيادة على الذات»! وبعد أن أورد التعاريف التي تجعل الحداثة انقطاعاً عن عصر سابق وانتماءاً جديداً للتاريخ بحيث تختزل الحداثة في «طلب الجديد» أو في «العقلنة» أو في «الديمقراطية» أو نحو ذلك، اكتشف أنَّ هذه التعاريف تبقى محتاجة إلى تجريدها واستخلاص رُوحها أي مبادئها الأساسيّة، ولهذا ميز طه عبد الرحمن بين «واقع الحداثة» و«روح الحداثة».

وليس من قبيل الاختزال أنَّ يرد طه الحداثة إلى مبادئ ثلاثة هي: «مبدأ الرُّشد» و«مبدأ النَّقد» و«مبدأ الشمول»! فهذه المبادئ تُشكل الحداثة التي لم تطلب سوى ترشيد الإنسان ورفع القصور عنه بحيث «يجرؤ»، كما

(1) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص15.

قال كانط، على استعمال عقله، ويتخلص من وصاية غيره، وهكذا لم تعمل الحداثة سوى على الخروج بالإنسان من سلطة التقليد وحفزه على التجديد، وذلك بإعمال النقد كمبدأ في الفكر والنظر، «ومُقتضى هذا المبدأ هو أنَّ الأصل في الحداثة هو الانتقال من حال الاعتقاد إلى حال الانتقاد»[1] وليس يحصل النقد من غير تبجيل العقل الذي ينبغي أن يعرض كل أمر عليه، ويُحكِّم في كل مسألة (سُلطة العقل)، وذلك مقابل الأخذ بالمُسلم به أي بالتقليد، فكان لزاماً على الحداثة أن تُخضع كل «ظواهر العالم ومؤسسات المجتمع وسلوكات الإنسان وموروثات التاريخ كلها لمبادئ العقلانيّة»[2]، كما دعت الحداثة إلى الشمول كمبدأ يقضي «بحصول التوسع في كل المجالات وحصول التعميم على كل المجتمعات»[3]، وهو ما يُمكن أن نعبر عنه بكونية الحداثة.

تلك كانت المبادئ التي استخلصها طه عبد الرحمن للحداثة لتدل على روح مُجردة كونية تقع في أفق كل تطبيق ممكن يعمل أو يشتغل بتحقيق هذه المبادئ، وبناءاً على ذلك، يتوصل طه إلى نتائج[4] تفضي

---

(1) **روح الحداثة**، ص26.

(2) المصدر نفسه، ص26، 27.

(3) المصدر نفسه، ص30.

(4) خلص طه عبد الرحمن إلى خمس نتائج عند فحصه لفرضية التفريق بين واقع الحداثة وروح الحداثة وهي:

(أ) تقرير تعددية تطبيقات روح الحداثة،

(ب) تقرير التفاوت الحاصل بين واقع الحداثة وروحها،

(ج) تقرير خصوصية واقع الحداثة الغربية،

(د) تقرير أصالة روح الحداثة،

(هـ) تقرير استواء النسبة إلى روح الحداثة.

وهذه النتائج هي عبارة عن مسوِّغات تُشرعن طلب «حداثة إسلامية»! وهي دعوى=

إلى عدم الأخذ بتطابق الحداثة الغربيّة وروح الحداثة، ومن بين ما ترتب عن هذه النتائج أن هناك إمكانات عديدة لتطبيق رُوح الحداثة، فبما أنَّ التفاوت حاصل بين رُوح الحداثة والتطبيق الغربيّ للحداثة، فهذا يسوغ إمكانية ادعاء وجود تطبيقات مُمكنة لتلك الروح الحداثية.

لقد صادر طه على حقيقة مفادها تقرير التعدد في مقاربة «روح الحداثة» بتطبيقات تنبع من خصوصيّة كل حضارة وتنطلق من تباين الثقافات إذ لكل تطبيق لروح الحداثة «اعتقادات وافتراضات» أو اعتبارات خاصة تتعلق بالسياقات المخصوصة لكل تطبيق، ولهذه السياقات، في تقدير طه عبد الرحمن، «مسلمات التطبيق» التي تنطلق منها، ولا حاجة بنا إلى تأكيد ما دعا إليه طه عبد الرحمن من اعتبار لـ«مجال التداول الإسلاميّ» الذي سيتناول «رُوح الحداثة» ويعرضها على مبادئه ويحكم عليها من منطلقاته فيكون استيعابه لهذه الروح عبارة عن إمكان من إمكانات من تطبيق الحداثة.

وبما أنَّ «الواقع الحداثي غير الروح الحداثية»! فقد استنبط طه عبد الرحمن من هذه الحقيقة أنَّ كل التطبيقات للروح الحداثية ينتج عنها واقع حداثي يكون أفضل من غيره من التطبيقات متى طلب أقصى المحاكاة المجلية لتلك الروح، فالمفاضلة تحصل، إذن، بناءاً على درجة تنافي «المثال بالممثول» حتى أنَّ التطبيقات للروح الحداثية «يفضل بعضها

= تخالف في الظاهر، دعوى أخرى تتعلق بأسلمة الحداثة التي دعا إليها أحد مجايلي طه عبد الرحمن، يتعلق الأمر بعبد السلام ياسين في كتابه Islamiser la modernité، فهما يلتقيان على المستوى الإستراتيجي بيد أنهما يختلفان على مستوى تصريف هذه السطرجة، وكلاهما يواجه بالنقد الإيماني الحداثة الغربية، وهاهنا محطة أخرى تحتاج إلى مزيد من التفصيل يضيق به ما رسمناه لهذا الكتاب.

بعضاً لا من جهة قوة أدائها لهذه الروح (بل) . . . من جهة مزيد تمسكها بها في نهوضه الحضاري»[1].

لقد آل التطبيق الغربيّ لروح الحداثة، في نظر طه عبد الرحمن، إلى مآلات غير محمودة، وعلى التطبيق الإسلاميّ لهذه الروح أن يعمل على «اجتناب آفات هذا التطبيق الغربيّ»! لأنَّ الحداثة الغربيّة قد خانت المبادئ التي رسمتها الحداثة لنفسها فانقلبت منقلباً مذموماً تجسد في نقيض المقصود من المبادئ التي ذكرنا: فبدل إخراج الإنسان من حالة القصور إلى حالة الرُّشد، تخلَّى التطبيق الغربيّ عن، الإنسان «ليقبع في مستوى الفرد» الذي أضحى مقذوفاً به في سُدى التناهي والانقطاع عن أُفقه الإنسانيّ فلا أضحى المرء، في زمن الحداثة الغربيّة، يكثرت سوى بذاته و«لا يُفكر إلا لذاته» نظراً لهيمنة الذاتية التي نظرت لها عقلانيّة ديكارت؛ وبدل التعقيل الموسع آلت الحداثة الغربيّة إلى تعقيل مُضيق انطلق من ثلاث مسلمات ثبت بُطلانها حتى لدى نُقاد الحداثة من المفكرين الغربيين أنفسهم، فما التوصيف الذي أطلق على العقل من قبلهم والذي يرميه بالمحدودية بل والقصور أو «بالأداتية» إلا دليل على ضيق هذا العقل وانحصاره مما تأكد معه أمران:

ـ الأمر الأوّل ويُفيد أنَّ العقل لا يمكن أن يعقل كل شيء، وقد استفاد طه هاهنا، كما بيّنا في سابق الفصول، من الدَّرس المنطقيّ والإيبيستمولوجي على الخصوص الذي كشف عن محدودية العقل، كما استفاد من النقد الفلسفيّ لما أطلق عليه «العقل الأداتي» من قِبل مدرسة

---

(1) روح الحداثة، ص30.

فرانكفورت مع كل من هوركهايمر *Horkheimer* وآدورنو *Adorno*»[1]، وقد أضاف طه إلى هذا النقد ما أطلق عليه «النَّقد الإيماني» الذي يضع العقل في حُدود الدين[2] ويُسائله من منظور عَقَدي خالص.

سوف ينبري الجواب الإسلاميّ، كما رأينا، لمواجهة ضيق العقلانيّة الأداتية وبالتالي التعقيل لكي يستبدل مكان هذا التعقيل ما يُمكن أن نُجيز لأنفسنا إلصاقه بمدلول الإنسان أي عدم انسلاخ التعقيل عن الإنسان وعدم انفلاته منه، ذلك أنَّ الإنسان بوصفه الكائن الأخلاقيّ سيجعل العقل لا محالة، تابعاً للقيم وبالتالي تابعا للدين مادام طه يعتبر أنَّ الأخلاق لا تتجرد من أصلها الديني مهما ادَّعت هذا التجرد وأعلنت تمردها عنه، «لذلك، لن يكتفي الطريق الإسلاميّ في التعقيل الحداثي بعقل الأشياء على جهة استخدامها التقني من أجل مزيد التحويج إلى الآلات والملذات، بل على جهة فائدة هذا الاستخدام في تحقيق قيم ترقى بالإنسان»[3].

---

(1) يُراجع بالأساس كتابهما الشهير الذي انتقد العقل الحداثي الأداتي وبين قصوره عن مجاراة القيم نظراً لما قاد إليه هذا العقل من آثام كان لها الوقع البشع على الحياة البشرية:

Androno ; Theodr & Horkheimer; Max, **La dialectique de La raison**, Gallimard, paris 1974.

(2) لقد دشن طه هذا النقد في كتابه: العمل الديني وتجديد العقل، 1997م، ط2، المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء ـ المغرب، وقد توجه فيه بالنقد إلى العقل المجرد، أي ما يمكن أن نعتبره عقلاً أداتياً من منطلق «التجربة الروحية» أو التجربة الصوفية التي دخلها طه في الثمانينات من القرن الماضي، ولا يخفى أننا عندما أشرنا إلى كونها تدخل في نطاق جعل العقل في حدود الدين أننا نشير إلى تعارضها مع الطرح الكانطي، حيث ذهب كانط إلى طرح الدين في حدود العقل البسيط فجعل العقل حاكماً على الدين في حين أن طه تشبث بالأصل الديني وحُكمه على العقل ذاته.

(3) طه عبد الرحمن، **روح الحداثة**، ص 44.

(ب) الأمر الثاني ويتعلّق باعتماد الحداثة، في تطبيقها الغربيّ، إلى جانب تمجيد العقل وبسط سلطانه (وههنا يتعلّق الأمر بالعقل المجرد أو الأداتي)، ادعاء الهيمنة، بإسم هذا العقل، على الطبيعة وتسخيرها لفائدة سيدها، أي الإنسان، وليس المقصود بهذا التسخير ما يقيم آصرة وثقى بين الإنسان والطبيعة التي ائتمنه عليها الخالق، بل يُفيد التسخير بسط السيادة بحيث يسود الإنسان ويخرق بعقله الأداتي ميثاقه القُدسي: «فالطبيعة أُم الإنسان، وليست أمة له»[1].

يدمغ طه عبد الرحمن هذه المسلمة[2] القاضية بتسييد الإنسان على الطبيعة بالبديل الحداثي الإسلاميّ الذي يبنيه على مصادرة ما أُطلق عليه « الميثاق العظيم »، يقول بهذا الصدد:

«وإذا كان لا بد من ميثاق حقيقي أو اعتباري يعقده الإنسان مع غيره، فلا يمكن أن يكون ميثاقاً منحصراً في العالم المرئي كما ذهب إلى ذلك أهل التطبيق الغربيّ للحداثة، بل ينبغي أن يكون ميثاقاً يشمل العوالم كلها، المرئي منها وغير المرئي، وذلك لأنَّ الفرد لا يتعامل مع غيره إلا ووسائط تعامله ومتعلقاته تشكل عناصر مأخوذة من عوالم مختلفة (. . .) فيلزم أن تكون هذه العناصر أطرافاً سوية في هذا الميثاق العظيم، وهكذا فالتعقيل الإسلاميّ هو تعقيل يأخذ بهذا الميثاق الكوني الشامل»[3].

---

(1) طه عبد الرحمن، **روح الحداثة**، ص 45.

(2) هناك مسلمات ذكرها طه تتعلق بالتعقيل كما تجلّى في التطبيق الغربي لروح الحداثة، وهي مسلمات ثلاثة كانت في الآفات التي وقع فيها الفكر الغربي الحداثي عندما زعم أن (1) العقل يعقل كل شيء وأن (2) الإنسان يسود الطبيعة وأن (3) كل شيء يقبل النقد، ونظراً لتداخل هذه المسلمات فقد ضمنّاها وبسطنا فيها قولاً واحداً مبرزين ما يقابلها من تعقيل إسلامي استلهمه طه من «روح إسلامية» تهيمن على «روح حداثية».

(3) المصدر نفسه.

لا يكتفي طه بنقد التعقيل الحداثي الغربيّ باعتماد الطروحات النقدية الداخلية التي صدرت عن المفكرين الغربيين، بل يجاوزها إلى حدِّ تبنِّي »نقد إيماني« أو » نقد أخلاقي« ينصب حتى على مبدأ النَّقد ذاته الذي ازدهت به الحداثة في تطبيقها الغربيّ، فقد ادَّعت الحداثة الغربيّة أنَّ العقل يعقل كل شيء وبالتالي فلا شيء لا يمكن إخضاعه للنظر العقليّ، فلا طريق من غير النقد يجب أن يسلكه الإنسان حتى تثبت له الحقائق إذ الأصل هو الشَّك وليس اليقين.

يُقابل طه عبد الرحمن التعقيل الحداثي الغربيّ، في هذا الجانب، يتبنَّى «النقد المتنوع» وذلك بعد أن بيَّن أوجه فساد دعوى خضوع كل شيء للنقد بالأدلة التي نسوق منها الإبطالين التاليين:

أ ـ إبطال دعوى كون «كُل شيء يقبل النّقد» بُناءاً على افتراض »أنَّ النقد هو الطريق الوحيد الذي يُوصل إلى الحقّ في كل شيء« فهذا افتراض مردود لكون »طريق المعرفة لا تنحصر في النقد« إذ نقيض النقد هو «الخبر» أو قُل ببساطة أنَّ «المعرفة الحاصلة بطريق الخبر أيقن من المعرفة الحاصلة بطريق النَّقد».

ب ـ إبطال دعوى كون » كل شيء يقبل النقد « بُناءاً على افتراض أنَّ » كل الأشياء ظواهر« خاضعة للنقد، فليس، في نظر طه كل شيء ظاهرة فهناك » من الأشياء ما ليس بظواهر كالقيم الروحية والمثل العليا« فالقيمة التي نعمل بها لا ينبغي أن نشك فيها إلا بعد أن نثق بها ونعمل بها ومتى ثبت أنها تؤول بنا مآلا غير محمود، فحينئذ نعرضها للشك والنقد، فالأصل هو الإيمان بها ورسوخ الثقة بها وليس النَّقد بسابق على هذه الثقة ولا على الإيمان.

يخلص طه عبد الرحمن، بعد نقد التعقيل الحداثي الغربيّ إلى إبراز نتيجة تخص التطبيق التعقيلي الإسلاميّ الأوسع ومفادها أن:

«التطبيق التعقيلي الإسلاميّ لركن التعقيل الحداثي يجعل منه تعقيلاً مُوسعاً لا تعقيلاً مضيقاً منحصراً في الخاصية الأداتية كما هوشأن التطبيق الغربيّ لهذا الرُّكن»[1].

تُمكن مشروعيّة التأسيس الإسلاميّ للحداثة عند طه، وعلى هذا المستوى، أي على مستوى التعقيل، في الدعوة إلى مجاوزة أعطاب العقلانيّة الأداتية من منطلق يقدم بديلا يورث الحداثة من قِبل التطبيق الإسلاميّ صفة تجعلها في نطاق ومنطق «عقل أوسع يُحيط هذه الأداتية بكمالية القيم»[2]، فالتطبيق الإسلاميّ لمبدأ التعقيل إنَّما يروم تخليق التعقيل.

وإذا كانت ثمّة مشروعيّة للتطبيق الإسلاميّ للحداثة فإنَّما ينبغي أن تتجسد في بديل يجاوز المبادئ التي قامت عليها روح الحداثة بحيث يُفضي إلى تكميلها وتتميمها ونقلها إلى مستوى أشمل؛ لذلك يسعى طه إلى وضع الشروط الخاصّة بكل مبدأ من مبادئ روح الحداثة التي ذكرناها؛ وهكذا فقد أبرز أنَّ مبدأ الرُّشد يتوقّف على العقل، فبيَّن أنَّ التعقيل في التطبيق الغربيّ للحداثة، تعقيل مُضيق، لذا يجب الانتقال من تقليد هذا التعقيل إلى إبداع طريق جديد فيه، لن يكون سوى التعقيل المُبدع الذي يدرأ التعقيل الغربيّ، فإذا كان «مبدأ الرُّشد» يقوم على «الاستقلال» و«الإبداع» كركنين أساسيين لرفع الحجر عن الإنسان

(1) روح الحداثة، ص47.
(2) المصدر نفسه، ص46.

وإطلاق قدراته وتحرير إرادته، فإنَّ التطبيق الغربيّ قد ضيَّق منهما، كما أنَّ »مبدأ النقد« الذي طلبت فيه الحداثة «التعقيل» قد خاب بدوره في التطبيق الغربيّ بحيث أدَّى إلى انسداد أُفق العقل إذ بدَّل التنوير هم الإنسان في كُليانية وإطلاقية العقلانيّة الأداتية كما جسَّدها التطبيق الغربيّ لروح الحداثة.

لقد اعتمد طه عبد الرحمن ما أطلق عليه «مُسلمات التطبيق» التي هي، في نظرنا «مُسلمات المجال التداولي»، فهكذا جعل أنَّ «روح الحداثة» قد تشهد تطبيقات متنوعة مما قد يضعنا أمام حداثات لا أمام حداثة واحدة بعينها، وهذا يؤكد حقيقة مفادها أنَّ كل تطبيق للحداثة في روحها إنَّما ينبغي أن يكون تطبيقاً مبدعاً لا تطبيقاً مقلداً:

«إنَّ كل تطبيق لروح الحداثة تُصاحبه اعتقادات وافتراضات خاصة مستمدة من مجاله التداولي، بحيث تختلف تطبيقات هذه الروح باختلاف هذه الاعتقادات والافتراضات (...) وقد تكون بعض هذه المسلمات فاسدة فتتسبب في دخول بعض الآفات على التطبيق (...) فإذن يتعين علينا أن نقف على إبراز هذه المسلمات، وأن نُبين كيف أنها لا تصدق في المجال التداولي الإسلاميّ، حتى نبني التطبيق الإسلاميّ لهذه الروح على غير هذه المسلمات»[1].

تلعب أطروحة «المجال التداولي الإسلاميّ» دوراً كبيراً ومهما في التعبير عن «خصوصيّة» التأسيس الإسلاميّ للحداثة، وقد بيّنا أنَّ طه قد وضعها في سياق تقويم التّراث أي في المنهجيّة التي اقترحها كبديل عن دعاوى مواجهة التراث، ومن المعلوم أنَّ الحداثة الغربيّة قد قابلت

(1) روح الحداثة، ص 35 ـ 36.

زمنين: الماضي المُنقطع أو «التراث»! والحاضر الراهن أو زمنية الحُدوث والحُضور، وليس يلزم من موقف الحداثة الغربيّة من التّراث أن يصير هذا الواقع الخاص بالغرب نموذجاً ينبغي الاحتذاء به، وإنَّما ينبغي الحديث عن طُرق شتَّى تُقارب روح الحداثة فتبدع، بحسب مجالات تداولها الخاصّة حداثات مُمكنة تتعلق بـ«بهمة الإنسان»، «فكما أنَّ الإنسان حرَّك واقع الحداثة، حتى غدا مسلسلاً من التطورات يتبع قوانين موضوعيّة تبدو مستقلة عن إرادته، فكذلك بإمكانه، بواسطة همته، أن يُزحزح ولو قليلاً هذا المسلسل عن مساره، ويدفع به في مسار يأخذ على التدريج في الانفصال عن الأوّل، حتى كأنه مُسلسل جديد من التطورات الحتمية»[1].

تلك كانت بعض النُّقط المتصلة بمشروعيّة تأسيس الحداثة الإسلاميّة لدى طه عبد الرحمن الذي اعتبرها بمثابة «المدخل»! وهومدخل لا يرى فيه أنه طلبٌ »للحل الإسلاميّ« بقدر ما هو تنظير للتطبيق الإسلاميّ الممكن لروح الحداثة التي يعترف لها، على كل حال، بمبادئ جاءت بها لتُنير أُفق الإنسان وتفتح في وجهه فسحة جديدة للإنتماء إلى الإنسانيّة بما يُحققه من جوانب يُغذيها بها وقد امتحها من مجاله التداولي الخاص، وإذا كان سُؤال الأخلاق (الكتاب الذي سبق رُوح الحداثة) قد مهَّد الطريق بنقد الحداثة الغربيّة، فإنَّه قد شرع لدعوى تأسيس حداثة إسلاميّة، وذلك ما عمل طه عبد الرحمن على تحقيقه بجهد اجتهادي مستمد من روح إسلاميّة رام، بها ومن خلالها، احتواء روح الحداثة وتطبيقها بموجب مُسلمات المجال التداولي الإسلاميّ وعلى مقتضاه.

---

(1) **روح الحداثة**، ص 56 ـ 57.

خاتمة

لا مندوحة أنَّ القارئ اللبيب قد أدرك معنا الخيط الرفيع الذي ينظم المشروع الفكريّ لطه عبد الرحمن، لذلك سوف نعفي أنفسنا من تكرار جُملة من الفوائد والخلاصات التي يُمكن أن تغدو مكرورة إن نحن عاودنا بسطها في هذه الخاتمة؛ فما سوف نقتصر عليه هو تحصيل المواقف الفكريّة التي تُهيكل المشروع الطاهائي.

إنَّ المطلع على مسار الفكر ونهج السيرة لهذا المفكّر العربيّ المسلم ليستشف أنه يحمل في بنيته وتكوينه صراعاً مريراً بين التقليد والتجديد، أو بين الاهتمام المثقل بهموم السعي إلى مجاوزة النكسات التي أصابت وتُصيب كيان الفكر الإسلاميّ العربيّ المعاصر وبين الارتهان بالأسئلة القلقة التي يطرحها الواقع الإسلاميّ العربيّ، تلك الأسئلة المُدمنة والعالقة التي استهلكها المفكرون العرب والمسلمون دون أن يخرجوا منها بما ينعتق به هذا الفكر من وَهْدة اجترار فكر الغير واقتفائه اقتفاء يتلف فيه هويته ويتنكر فيه لخصوصيته.

ولعلَّ سُؤال الفكر الذي يلحّ، في المشروع الطاهائي، يقترن، كما

بيّنا، بمنعطفه اللغويّ المنطقيّ الذي اعتبر فيه أنَّ اللُّغة ليست مجرد وسيلة للتواصل بل هي وعاء محمل بروابط تصلنا بكينونتنا وتحمل إمكانات خصبة يلزم أن يستمد منها فكرنا أسباب النهوض؛ وتلك كانت هي الخلاصة التي كشفنا فيها عن طبيعة المنعطف الطاهائي اللغويّ ـ المنطقيّ الذي عوَّل فيه على إثبات قضية أساسيّة مفادها أنَّ الفكر لا ينفك عن اللُّغة التي هي وسيلته ومادته بل إنَّها منطق كل تفكير ممكن قد يصدر عنه. فقد كان طه عبد الرحمن مقتنعاً كذلك بأهمية الاستفادة من الدَّرس اللغويّ ـ المنطقيّ المعاصر، الذي فحص آصرة الفكر واللغة من جهة ومنطق التفكير من جهة أخرى؛ وتكمن قيمة المنطق اللغويّ الطاهائي في إبراز قيمة الاشتغال على اللُّغة وبناء الدليل المنطقيّ كمطية لتفكير يعي مرجعيته ويتحكم في أدواته المنهجية، وتلك قناعة مارسها طه في كافة مضامير مشروعه الفكريّ.

ولما كان المشروع الفكريّ لطه عبد الرحمن قد راهن على الخروج من التقليد، وطلب التجديد المُفضي إلى الانتماء الواعي إلى الحاضر، مع استشراف أُفق مستقبلي لهذا الفكر لا يتنطع عن أصوله ولا يجتث ذاته من جذوره، فقد كان أول سُؤال واجهه طه عبد الرحمن هو سُؤال حقيقة ومنهج التّراث ؛ ذلك أنَّ سُؤال التّراث يطرح سؤال المجاوزة، أو قُل على أقل تقدير، سُؤال المستقبل.

لقد راهن بعض المفكرين العرب على الارتماء في أحضان الحاضر والانقطاع أو الانخلاع من الماضي، وبالتالي رفضوا الانتماء إلى تراثهم، مُقلدين ومُتبنين للحظة الحداثة التي لم يكن لهم فيها أي حضور، في حين اعتبر طه أنَّ تجديد المنهج في تقويم التّراث سيعمل على تجديد

صلتنا بالتّراث بما يقوم دليلاً على إمكانية البناء بعد استئناف الإمكانات المطوية في تراثنا الفكريّ الذي يستحيل أن ننسلخ عنه.

هُناك حلقات يشد بعضها بعضاً، ينظمها خيط رفيع يكمن في ربط الإبداعية بالحرية، فلا سبيل إلى تحقيق حضورنا الحضاري إلا بالإبداع، ولا سبيل إلى هذا الإبداع من غير حرية، وقد اعتبر المشروع الطاهائي أننا نكون أكثر حرية عندما نفكر باستقلالية، وذلك هو الرِّهان الذي شغل طه عبد الرحمن عندما طلب تحرير القول الفلسفيّ مُدركاً أنَّ الفكر الفلسفيّ العربيّ ما يزال يجترّ إنتاج الغير ويحتاج إلى المُضي قُدماً نحو إبداعه وعطائه الذاتيين؛ وهكذا شكَّل سُؤال الإبداع قضية فلسفيّة كبرى لدى طه، حيث كانت الخلاصة المستفادة من فقه الفلسفة هي العمل على فتق انسداد أُفق النظر العربيّ واجتراح إمكانات أو سُبل للتفلسف غير المقلد، فكان فقه الفلسفة جواباً يرفع وهم القصور الذي يرمي به الفكر الإسلاميّ العربيّ المتمثل في تخلف الإبداع الفلسفيّ.

لا مُشاحة أنَّ انتقادات كثيرة انهالت على مشروع فقه الفلسفة مؤاخذة إياه تارةً بالسعي إلى «قتل الفلسفة»، وتارة بالتقوقع داخل «هوية عمياء» لكن تبقى، مع ذلك، لمشروع فقه الفلسفة هذه اللَّمسة الداعية إلى تحرير القول الفلسفيّ وانتشاله من وهدة التقليد.

ولما كُنا قد تجنبنا أن نستجمع أمهات النتائج التي يُمكن الخلوص إليها من خلال استقراء فصول هذا الكتاب وعرضها بشكل مُسهب، فقد أثرنا أن نذكر هنا خُلاصة أساسيّة يمكن أن نعتبرها عُمدة الخلاصات. وتكمن هذه الخلاصة في ارتباط المشروع الفكريّ لدى طه عبد الرحمن بسُؤال المشروعيّة، هذا السُّؤال الذي يقترن، كما ذكرنا، بالحق في الإختلاف الفلسفيّ والفكري.

إنَّ ممارسة الإختلاف الفلسفيّ حقٌّ أوجبه التنوع الثقافي والحضاري الذي يعتبر حقيقة لا يمكن أن ينكرها إلا مُكابر، فقد ثبت أنَّ للفكر العولمي مظهران: مظهر يسعى إلى إثبات حقيقة التنوع والتعدد الثقافيين ويعمل على إبقائهما وإثرائهما، ومظهر يسعى إلى طمس هذه الحقيقة يفرض هيمنة الفكر الواحد وبسط سُلطان الأمر الواقع؛ وفي مواجهة هذا المظهر الأخير، وهو المظهر السائد، ينبري المشروع الطاهائي ليدافع عن مشروعيتين:

أ - مشروعيّة الحقّ في الإختلاف الفلسفيّ الذي ينبغي أن تضطلع به الأمّة العربيّة بثقافتها وروحها الإسلاميّة.

ب - مشروعيّة الحقّ في الإختلاف الفكريّ الإسلاميّ الذي يقوم على إبراز خصوصيّة هذا الفكر وفرادته المتمثلة في طرائق النظر للكون والإنسان؛ ذلك النظر الذي يتجاوز الظاهرة إلى الآية، ويتوسع فيها العقل لينتقل من ضيقه إلى سعته التي تحضن «عالم الملكوت» فلا تضيق بما رحُبت؛ وذلك في مقابل طرائق النَّظر الماديّة التي ارتهنت «بعالم المُلك» واقتصرت على «الظاهرة» دون أن تلتفت إلى الآية الأكمل والأشمل، ومن هنا يتبدى التعارض الشديد بين المنظور الحداثي الغربيّ والمنظور الإسلاميّ مما يُثبت ضرورة إقرار حق الإختلاف الفكريّ.

إنَّ المشروع الطاهائي الفكريّ يتبدّى كنقد حي يستمد قوته من مُنطلقات ومبادئ أخلاقيّة تقترن بالسياق الإسلاميّ الذي ينبعث من قناعة تُفيد أنَّ الأمّة الإسلاميّة مطروح عليها أن تكون مسؤولة لشهوديتها ومسؤولة لما أوكل إليها من تشريف بالخيرية وتكليف بالأمر بالمعروف

والنهي عن المنكر وهي قيم وشيم عمل طه من خلالها على تقديم تصور للجماعة البشريّة يجعلها جماعة مُتعارفة.

نأتي إلى ثمرة المشروع الفكريّ لطه عبد الرحمن، وهي ثمرة تجسَّدت في «البديل» الذي يُمكن الرُّكون إليه في نظر هذا المفكّر المسلم، من أجل مجاوزة أعطاب ونكسات «الحداثة الغربيّة»؛ فقد جاء بدعوى تأسيس الحداثة الإسلاميّة التي طلب فيها، بعد أن انتقد الحداثة الغربيّة نقداً أخلاقياً، ضرورة التفريق بين «واقع الحداثة» و«رُوح الحداثة» مبرزاً أنَّ هذه الأخيرة تحتمل إمكانات عديدة للتطبيق، فما الحداثة الغربيّة التي هي «واقع الحداثة»، إلا إمكان من إمكانات واسعة لتطبيق رُوح الحداثة؛ ولهذا يحق للمفكر الإسلاميّ أن يتقدم بالبديل الحداثي الذي يطلب فيه أكمل وأشمل تطبيق ممكن لروح الحداثة، طالما أنه يصدر عن دين هو خاتم الأديان وأشملها؛ وهي قناعة استمدها طه عبد الرحمن من أوليات المجال التداولي الإسلاميّ العربيّ الذي يُسوِّغ هذا الاعتقاد للمفكر المسلم الذي يصدر عن هذا المجال ولا يتنكر له.

ومع ذلك، فإنَّ هذه الثمرة التي تُنافح عن مشروعيّة «حداثة إسلاميّة» ما تزال، في تقديرنا مُحتاجة إلى إنضاج أكبر بحيث ينبغي أن تستند إلى «المشترك الإنسي» أكثر من استنادها على المُنطلق العَقَدي بمفرده، وهو مُنطلق وإن رسخ اعتقاد المسلم فيه فقد لا يُسلِّم له به غيره.

إنَّ فكر طه عبد الرحمن فكرٌ جدلي مُناظر مُنشدّ إلى أصول ثابتة تجعله فكراً مجتهداً يُجيب عن أسئلة زمانه في نطاق ومنطق مرجعيته الإسلاميّة، وهو لا يخفي هذه المسلمات التي لم تُرْضِ، في كثير من الأحيان، المثقفين والمفكرين من أهل النَّظر الفلسفيّ العربيّ؛ وهذا يدل

على أنَّ الفكر العربيّ المعاصر ما يزال يشهد مخاضاً عسيراً، وحده المستقبل كفيل بإبراز منعطفاته المحمودة أو منقلباته المذمومة.

وأخيراً لا ندَّعي أننا قد أحطنا خُبْراً بالجوانب الفكريّة العميقة من المشروع الفكريّ لطه عبد الرحمن، كما أنَّنا لا ندعي أنَّنا أنطنا بأنفسنا إحكام التحقيق والتدقيق في تفاصيله، فمبلغ الإحاطة والإناطة عندنا يضلّ دون ما يُضمره هذا المشروع من مهام يطرحها على كاهل المفكّر العربيّ المسلم؛ وقُصارى ما قُمنا به هو عرض لمغامرة في الفهم نأمل أن تفتح أُفقاً لمحاورة هذا الفكر العربيّ المسلم وفَتْقِ إمكانات التّفاعل المُفضي إلى عتبات المجاوزة التي تكون في مُنتهى كل فكر لا يدعي التمامية والاكتمال، ذلك أنَّ كل فكر يدَّعي التمامية لا يكون سوى فكر مُنسد الأُفق يُنذر انسداده بإمكان التحول إلى عُنف رهيب ومُنقلب كئيب.

ثبت بكتب الدكتور طه عبد الرحمن

(1979)

■ **اللغة والفلسفة: دراسة في البنيات اللغوية للأنطولوجيا**

*TAHA Ab., **LANGAGE ET PHILOSOPHIE, essai sur les structures linguistiques de l'ontologie, Imprimerie Fedala, 1979, Mohammedia.***

يتناول هذا الكتاب البنى اللغويّة للأنطولوجيا كما اشتغل عليها النقلة العرب للفلسفة اليونانيّة، وكما مارسها المتفلسفة العرب المشّاؤون على الخصوص وعلى رأسهم ابن رشد؛ ويكشف طه في هذا العمل ـ الذي نعتبره اللبنة الأساس لمشروع «فقه الفلسفة» ـ عن أعطاب التعاطي الفكريّ العربيّ مع اللغة حيث سيطرت أساطير كثيرة على المتفلسفة العرب وهيمنت على مداركهم فكرة كونيّة المضمون الفلسفيّ، وسطت على إبداعهم نظراً للعلاقة المتوتّرة، منذ البداية، بين الفلسفة والترجمة من جهة وبين إشكاليّة تخلّف الإبداع الفلسفيّ عن الإنتاج العربيّ من جهة أخرى. وقد نقلنا هذا الكتاب إلى اللغة العربيّة وما يزال ينتظر نشره إذن المؤلّف.

(1983)

■ المنطق والنحو الصوري

الناشر: دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1983، عدد الصفحات: 149.

ينتمي هذا الكتاب إلى اهتمامات طه المبكّرة بالمنعطف اللسانيّ الذي حصل مع نعوم تشومسكي عند إصداره كتاب «البنى النحوية» *Syntactic Structures* سنة 1957، وقد شغف طه بهذه التحوّلات التي باتت تعمل فيه الوسائل المنطقيّة والرياضيّة في الدرس اللغوي ما حدا به إلى نقل هذا الاهتمام إلى القارئ العربيّ؛ ولا شك في أنّ ميل طه إلى اللسان الطبيعيّ قد جعله يحتاط مع ذلك من الإغراق في الأساليب المنطقيّة والصوريّة التي تأخذ فيها مقولات المنطق بناصية مقولات اللغة، ونجد في هذا الموقف النظريّ عنده ما يثبت أطروحته في اللسان والميزان، وهو الكتاب الذي دعا فيه إلى التكوثر العقلي، يقول في مقدمة المنطق والنحو الصوري: «إذا كنّا نقول ـ إلى حد ما ـ بضرورة اعتماد اللسانيّ على المنطق، فنحن لا ندعو إلى التطبيق المباشر والآلي لمقولات المنطق على اللغة والانغلاق داخل نسق صوري معيّن بقدر ما ندعو إلى التطبيق المحكم والتوسيع لمجال المنطق نفسه وتطوير أساليبه وأدواته حتى تكون أنسب لوقائع اللسان المنطوق الدالية والدلالية والتداولية»

قد يبدو هذا العمل معزولا عن أعمال طه الأخرى؛ لكنّه يقع، مع ذلك، في سياقها حيث يدافع عن صرورة التمكّن من الوسائل المنطقيّة والرياضيّة لإحكام النظر وتوسيع العقل.

(1987)

■ في أصول الحوار وتجديد علم الكلام

الناشر: المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى (خارج المغرب) 2000، عدد الصفحات: 175

تجتمع في ظاهرة التخاطب الإنساني وظائف ثلاث هي: «التبليغ» و«التدليل» و«التوجيه»، واتخذت هذه الوظائف أجلى مظاهرها في الصيغة الإسلاميّة العربيّة لهذا التخاطب، هذه الصيغة التي عُرِفت باسم «المناظرة»؛ وقد قام طه عبد الرحمن بصوغ نموذج للسلوك التخاطبي للإنسان، فجعل هذا السلوك مراتب ثلاث هي: «الحوار» و«المحاورة» و«التحاور»، مراتب تناسب تصنيفاً ثلاثياً للنظريّات المتداولة في مجال التحليل الخطابيّ والتي سمّاها على التوالي: «النظرية العرضيّة» و«النظرية الاعتراضيّة» و«النظرية التعارضيّة»؛ ويعتبر هذا الكتاب بمثابة اجتهاد في تطوير المناظرة وتجديد علم الكلام.

(1989)

■ العمل الديني وتجديد العقل

الناشر: المركز الثقافي العربيّ، بيروت، الطبعة الأولى (خارج المغرب) 2000، عدد الصفحات: 223

يشعر القارئ في بداية قراءته لهذا الكتاب أنّه إزاء خطاب جديد، يتعلّق الأمر برؤية خاصّة نابعة من تجربة فكريّة وروحيّة ذاتيّة انتهى فيها طه عبد الرحمن إلى تقديم أسس لعقلانيّة موسعة استلهمها من أطوار العقل التي جعلها متفاضلة فيما بينها؛ فقد جعل أدناها العقل المجرّد الذي لا يملك اليقين في المقاصد ولا النجوع في الوسائل، ويأتي بعده العقل المسدّد الذي يملك اليقين في المقاصد ولا يملك النجوع في

الوسائل، ويفضلهما معاً العقل المؤيّد أو العقل الواسع الذي يملك النجوع في الوسائل واليقين في المقاصد؛ والتنظير الذي يعطيه الكتاب ينطلق من رؤية دينيّة صريحة تجعل العقل في حدود الدين وليس الدين في حدود العقل كما صنع الفيلسوف الألماني كانط. ويعدّ هذا الكتاب خلاصة تجربة روحيّة صوفيّة لصاحبها استمدّ منها منظوره للعقل.

(1994)

■ **تجديد المنهج في تقويم التراث**

الناشر: المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى 1994، عدد الصفحات: 432

يروم طه عبد الرحمن من كتابه «تجديد المنهج في تقويم التراث»، الكشف عن خفي الأوهام وعن دقيق التلبيسات التي انبنى عليها المسار المعكوس في تقويم التراث الذي نهجه أبرز المفكّرين العرب. وفي هذا الكتاب نحا المؤلف منحى غير مسبوق ولا مألوف، فهو غير مسبوق؛ لأنّه يقول بالنظرة التكامليّة حيث يقول غيره بالنظرة التفاضليّة، وهو غير مألوف؛ لأنّه توسّل فيه بأدوات «مأصولة» حيث توسّل غيره بأدوات منقولة، كما عبّر عن وعي بأهمية الآليّات المنهجيّة التي كُتِب بها التراث، هذا الوعي الذي ينبغي أن يلازم الناظر في التراث بحيث يسلط على منظوره العلمي نفس الطرائق المنهجيّة التي هي من جنس ما حَرَّر به التراث نفسه.

(1995)

■ **فقه الفلسفة: (1) الفلسفة و الترجمة**

الناشر: المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى 1995، عدد الصفحات: 469

ينطلق مشروع «فقه الفلسفة» من أزمة الإبداع الفلسفيّ العربيّ، ويروم

تصحيح التصوّر التقليديّ للفلسفة مستشكلاً في البداية صلة الفلسفة بالترجمة، ومبرّراً سبل تطوير فلسفة عربيّة تخرج من العوائق التي حالت دون إبداعها؛ وهو يؤسّس في هذا العمل لنظريّة مرتكزة على منظور علميّ للظاهرة الفلسفيّة يلاحق الاشتغال الفلسفيّ ليكشف عن أسراره؛ ولما كانت الترجمة قد استحكمت في الممارسة الفلسفيّة العربيّة، فقد وضع طه تصوراً لصلة الترجمة بالفلسفة مستشكلاً أضرب الترجمات التي جعلها: «ترجمة تحصيليّة» و«ترجمة توصيليّة» و«ترجمة تأصيليّة»، ليقدّم نموذجاً خاصاً للنقل الفلسفيّ الأمثل؛ وكتاب «فقه الفلسفة» في جزئه الأوّل يعرّف بالفقه الجديد ويقدّم نموذجاً تطبيقياً لترجمة الكوجيطو ممهّداً لجوانب من الفقه ستتناول المفهوم والتأثيل، والتعريف والتمثيل، والدليل والتخييل كمضامير أساسيّة للاشتغال الفلسفيّ.

(1998)

■ اللسان والميزان أو التكوثر العقلي

الناشر: المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى 1998، عدد الصفحات: 438

جاء كتاب اللسان والميزان في سياق صدور المقدّمات الأولى لمشروع «فقه الفلسفة»، وهو يحمل اشتغالات في مجالَي اللغويّات والمنطقيّات والفلسفيّات سعى فيها طه إلى إبراز ازدواج اللغة بالمنطق واقتران التفلسف بالمنطق، وقد قدّم فيه تجربته الخاصّة التي تجمع بين الدراية الأكاديميّة والاجتهاد الشخصيّ؛ حيث جاب مضامير جعلها مجلاة للعقل المتكوثر الذي يتجاوز العقلانيّة المضيّقة ويأخذ بأسباب اللسان الطبيعيّ مستلهماً أحدث الدروس من مختلف المجالات العلميّة المنطقيّة والرياضيّة واللغويّة.

(1999)

■ فقه الفلسفة 2: القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل

الناشر: المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى 1999، عدد الصفحات: 469

يندرج كتاب «القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل» في سلسلة مشروع الدكتور طه عبد الرحمن الذي عنونه بفقه الفلسفة؛ إذ صدر الكتاب الأوّل بعنوان «فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة». ومدلول فقه الفلسفة عند الدكتور طه عبد الرحمن هو: «أنّ العلم بالفلسفة لا يحصل بطريق الفلسفة من حيث هي مجال لكثرة السؤال، وإنّما يحصل بطريق العلم من حيث هو مجال لإحكام السؤال عن الفلسفة»، وقد وضع الدكتور طه لهذا العلم اسم «فقه الفلسفة» إذ فضّله على غيره من الأسماء، لإيجابه النظر في النصّ الفلسفيّ على مقتضى سلوك واضعه، عناية بالجانب العمليّ، ولنزوله مرتبة في العلوم تضاهي مرتبة الفقه شرفاً، يقول: «ونهضنا بتحديد موضوعه، وهو الظواهر الخطابيّة والسلوكيّة للفلسفة، وبتحديد منهجه، وهو جمع متكامل من آليات إجرائيّة مستمدة من آفاق علميّة مختلفة، كما نهضنا ببيان فائدته، وهي الحصول على ملكة التفلسف والوصول إلى الإبداع الفلسفي، وببيان فلسفته، وهي التأمّل النقديّ في مختلف مكوناته العلميّة مع التوسّل بقيم مخصوصة تحدّد رؤيته وتدوم على تصويبها»؛ ويعتبر الكتاب تجديداً في حقل التنظير لإنشاء فلسفة عربيّة تستمدّ أصول إبداعها من تأثيل لغتها كما تستمدّ عطاءها وفرادتها من التعامل مع اللغة بوصفها خزّاناً لإمكانات خصبة للتفلسف.

(2000)

■ سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربيّة

الناشر: المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى 2000، عدد الصفحات: 239

يعرّف طه عبد الرحمن عمله في هذا الكتاب بقوله: »وقد جعلنا من الجمع بين الأخلاق والدين أصل الأصول الذي بنينا عليه، في الكتاب الذي بين يديك، مساهمتنا النقديّة للحداثة الغربيّة، ولا يخفى علينا ما قد يثيره بناء هذا النقد على الأخلاق الدينيّة من مشاعر الاستنكار في نفوس المقلّدة من المفكّرين «الحداثيين» العرب، ولو أنّهم رجعوا إلى أنفسهم، لوجدوا أنّهم يبيحون لنفسهم ما يحرّمونه على غيرهم، فإذا جاز عندهم أن ينتقدوا الدينيّ بواسطة ما هو لا دينيّ، فلمَ لا يجوز عند سواهم أن ينتقدوا اللادينيّ بواسطة ما هو دينيّ! وإذا جاز عندهم أن ينتقدوا الأخلاق الإسلاميّة بواسطة الحداثة العلمانيّة، فلمَ لا يجوز عند سواهم أن ينتقدوا الحداثة العلمانيّة بواسطة الأخلاق الإسلاميّة».

(2002)

■ الحق العربيّ في الاختلاف الفلسفيّ

الناشر: المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى 2002، عدد الصفحات: 211

تكمن دعوة الكتاب الأساسيّة في ما عبّر عنه طه عبد الرحمن بقوله: «نحن ـ العرب ـ نريد أن نكون أحراراً في فلسفتنا، وليس من سبيل إلى هذه الحريّة إلا بأن نجتهد في إنشاء فلسفة خاصّة بنا تختلف عن فلسفة أولئك الذين يسعون بشتّى الدعاوى إلى أن يحولوا بيننا وبين ممارستنا لحريتنا الفكريّة، ولا ريب أن أقرب الطرق التي توصل إلى إبداع هذه الفلسفة هو النظر في هذه الدعاوى نفسها التي يرسلونها إرسالاً ويبثّونها فينا بثّاً كما لو كانت حقائق لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها، ويأتي في مطلع هذه الدعاوى القول بأنّ الفلسفة معرفة عقليّة تشمل الجميع، أفرادا كانوا أو أقواما، أي إنّ الفلسفة معرفة كونيّة».

(2000)

■ **حوارات من أجل المستقبل : قضايا إسلاميّة معاصرة**

الناشر : دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى (خارج المغرب) 2003،
عدد الصفحات : 168

يتحدّث طه عبد الرحمن عن سيرة هذه الحوارات قائلا : »كان إيماني بفائدة الحوار مبكراً وقويا، لم آلُ جهداً في أن أستجيب للدعوات التي كنت أتلقّاها من مؤسسات الإعلام المختلفة من أجل حوارات أخصّها بها؛ وما أضعه بين يدي القارىء هاهنا إنّما هو عبارة عن خلاصات محكمة للحوارات التي أجرتها معي هذه المؤسّسات الإعلاميّة في فترات متفاوتة خلال مناسبات ثقافيّة مختلفة، وهي الصحف المغربيّة التالية : «العلم» و«الاتحاد الاشتراكي» و«الأحداث المغربيّة»، وأيضاً الصحف العربيّة الآتية : «القدس» و«المستقلّة» و«الشعب»، وأخيرا «الإذاعة الوطنيّة» و«القناة المغربيّة الثانية»؛ ولم تكن هذه الحوارات أبداً من نوع «الدردشات» التي يملأ بها الفراغ في الصحف أو يزجى بها الوقت عند الإرسال، وإنّما كانت بيّنات كاشفة وتأملات هادفة لا يقلّ فيها همّ الاجتهاد والتجديد عمّا تنطوي عليه المؤلّفات الكاملة؛ وقد أُعِدَّت ترتيب الأسئلة في هذه الحوارات بحسب الموضوعات التي دارت عليها، حتى أسهّل على القارىء تحصيل رأي جامع في كل واحدة من المسائل التي شغلت بها ذهني أو ملأت بها صدري نحو «التراث»، و«الفلسفة» و«المنطق»، و«الترجمة» و«الإسلام»، و«التصوّف»، و«الرشديّة»، و«العولمة»، مؤملاً من وراء ذلك أن يظفر فيها القارىء بنظرات مجملة وميسّرة للنظريّات المفصّلة والمعمّقة التي تضمّنتها مؤلّفاتي المنشورة، نظرات قد تبعث فيه الرغبة في اقتحام تفاصيل هذه النظريات في مواضعها من كتبي» .

(2005)

■ الحق الإسلاميّ في الاختلاف الفكريّ

الناشر: المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى 2005، عدد الصفحات: 319

يقدّم طه عبد الرحمن في هذا الكتاب جوابه عن السؤال: كيف تجيب الأمة الإسلاميّة عن أسئلة زمانها؟ حيث وعلى طريقته التي يبنيها بناءً منطقياً، يصل إلى اعتبار روح الجواب الإسلامي عن أسئلة هذا الزمان تتجلّى في حقيقتين اثنتين: الأولى: الإيمان، ويتوصّل إليه بالنظر في مختلف الآيات، أي بالنظر الملكوتي (الذي ينفذ إلى عمق الآيات) بوصفه مؤسساً للنظر المُلكي (على أساس الظاهر). والحقيقة الثانية: التخلّق، ويتوصل إليه بالتعامل مع مختلف الأشخاص والأمم، أي بالعمل التعارفي بوصفه مؤسّساً للعمل التعاونيّ. وهو يحمل جوهر التواصل مع كل البشر.

(2006)

■ روح الحداثة ، مدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلاميّة

الناشر: المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى 2006، عدد الصفحات: 288

يتولّى هذا الكتاب الذي جاء بعد «سؤال الأخلاق» وضع لبنات أساسيّة لتأسيس الحداثة الإسلاميّة وذلك من خلال الانطلاقة من مسلّمات المجال التداوليّ الإسلاميّ واستلهام «روح الحداثة» ومبادئها الأساسيّة التي أصابتها أعطاب كثيرة جرّاء التطبيق الغربيّ لهذه المبادئ ما يقوم دليلاً على ضرورة التفريق بين «واقع الحداثة» و«روح الحداثة»، والكتاب يتوجّه إلى المفكّرين المسلمين التراثيين ليخرجهم من عوائق التقليد ، كما يتوجّه إلى المفكّرين الحداثيين العرب المسلمين لينبّه على ضرورة «إبداع حداثة» لا تكون مقلّدة بقدر ما تكون مجدّدة.

المصادر والمراجع

المصادر العربية:

كتب طه عبد الرحمن:

- **حوارات من أجل المستقبل**، بيروت: دار الهادي، الطبعة الأولى 2003.
- **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2005.
- **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2002.
- **العمل الديني وتجديد العقل**، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2000.
- **اللسان والميزان (التكوثر العقلي)**، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1998.
- **تجديد المنهج في تقويم التراث**، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1996.
- **حوارات من أجل المستقبل**، سلسلة قضايا إسلامية معاصر، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2003.
- **سؤال في الأخلاق في النقد الأخلاقي للحداثة العربية**، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2000.

- فقه الفلسفة: **الفلسفة والترجمة**، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1995.
- فقه الفلسفة: **القول الفلسفي**، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1999.
- **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2000.

كتب لمؤلفين آخرين:

- إبراهيم مشروح، **إمكانية نظريّة الدلالة في فلسفة كواين**، أطروحة دكتوراه مرقونة بخزانة كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بالرباط.
- إبراهيم مشروح، **فلسفة المنطق عند كواين وما بعد النزعة التجريبيّة**، قيد النشر.
- أبو نصر الفارابي، **كتاب الحروف**، بيروت، دار المشرق، تحقيق الدكتور محسن مهدي.
- رضوان مرحوم، **مسارات طه عبد الرحمن** (يشمل الحوارات التي أجراها طه على قناة «الجزيزة الفضائية نسخة مرقونة معدة للنشر.
- عادل فاخوري، **الرسالة الرمزية في أصول الفقه**، دار الطليعة، بيروت، 1990.
- عبد القاهر الجرجاني، **أسرار البلاغة**، تحقيق السيد محمد رشيد رضا، بيروت، 1978.
- ـــــــــــــــ، **دلائل الإعجاز**، تحقيق السيد محمد رشيد رضا، القاهرة، 1969.
- عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، دار الحقيقة، بيروت، 1973.
- ـــــــــــــــ، **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، الطبعة الأولى، دار التنوير، بيروت، 1983.

- ــــــــــــ، **مفهوم العقل**، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1996.

- ــــــــــــ، **السنة والإصلاح**؛ الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2008.

- علي أومليل، **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية**، الطبعة الأولى، دار التنوير، بيروت، 1985.

- علي حرب، **الماهية والعلاقة**، نحو منطق توليدي، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، بيروت.

- كمال عبد اللطيف، **درس العروي**، منشورات سلسلة الزمن، المغرب، 1999.

- محمد عابد الجابري، **نحن والتراث**، دار الطليعة، بيروت، 1980.

- ــــــــــــ، **نقد العقل العربي**، بنية العقل العربي، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1986.

- يورغن هابرماس، **الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي**، ترجمة نظير جاهل، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1995.

المقالات والدراسات:

- إبراهيم مشروح، «النهوض بالتراث بين المرجعية والتأسيس (الفكر الفلسفي المغربي نموذجا)»، دراسة مقدمة إلى: ملتقى عمان الثقافي الحادي عشر المنعقد في المركز الثقافي الملكي بعمّان في موضوع «المشروع الثقافي النهضوي العربي»، الفترة ما بين 16 ـ 19، شتنبر 2002.

- ــــــــــــ، «فلسفة العقل المتكوثر»، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 106 ـ 107، سنة 1998.

- ــــــــــــ، «مسوّغات الانفتاح: من التكامل الداخلي إلى التفاعل

الخارجي»، دراسة مقدمة إلى: ندوة التكامل المعرفي، دار الحديث الحسنية، بتاريخ 11 ـ 12 ـ 13 فبراير 2009.

- ـــــــــــــ، «الاختلاف في طوية الوحدة: من أجل معاقلة الخطاب الإسلاميّ العربي»، مجلة الاجتهاد، العدد 54، السنة الرابعة عشرة، ربيع عام 2002م. / 1423هـ.
- ـــــــــــــ، «الانقلاب الفلسفي: دعوى مراجعة الفلسفة وشروط الإبداع الفلسفي، قراءة في المشروع الفلسفي للمفكر المغربي طه عبد الرحمن»، جريدة المنظمة، العدد 210، الجمعة 1 شوال 1418، الموافق لـ 30 يناير1998.
- طه عبد الرحمن، «الأصول الأخلاقية والمعنوية للتوحيد: علال الفاسي نموذجاً»، مجلة الموقف، عدد 11، سنة1999.
- ـــــــــــــ، «الأصول اللغوية للفلسفة»، مجلة دراسات فلسفية وأدبية، العدد1، سنة1976 ـ 1977، ص 150 ـ 161.
- ـــــــــــــ، «عقلانية أم عقلانيات؟ مقاربة «التعقل» من وجهة فلسفية عربية»، جمعية الفلسفة بالمغرب، جلسة 3 فبراير 1988 ضمن محور: إلى أين تسير العقلانية؟.
- ـــــــــــــ، «من الجدل المحمود إلى علم المناظرة فإلى علم الاعتقاد»، الدروس الحسنية الرمضانية، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية، الطبعة الأولى، 1986.
- ـــــــــــــ، «تعددية القيم: ما مداها وما حدودها؟»، سلسلة الدروس الافتتاحية، الدرس الثالث، أكتوبر 2001، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مراكش.

المصادر الأجنبيّة:

- *Androno, Theodr & Horkheimer, Max,* ***La dialectique de La raison****, Gallimard, paris, 1974.*

- *Benveniste,* ***Problèmes de linguistique générale****, éd. Gallimard*
- *Cohen, T.,* ***«Figurative Speech and Figurative Acts»****, journal of philosophy, 72, 669 - 84.*
- *D. Davidson,* ***Truth and interpretation****, Oxford, 1984.*
- *Derrida Jacques,* ***L'écriture et la différence****, Seuil, 1979.*
- *Foucault Michel,* ***Les Mots et Les Choses****, ed. Gallimard, 1968.*
- *Foucault, M.,* ***L'archéologie du savoir****, éd. Gallimard, Paris, 1969.*
- *Gadamer,* ***Truth and Method****, Trans. And ed. Garrett Barden and John Cumming, New York, 1979.*
- *Grice P.,* ***The conception of value****, with an introduction by Judith Baker, Oxford, Clarendon Press, 2001.*
- *Gristina Lafont,* ***The linguistic turn in Hermeneutic philosophy****, Translated by José Médina, 2002.*
- *Habermas J'rgen,* ***l'Ethique de la discussion et la question de la vérité****, édité et traduit par Patrick Sovidam Bernard Grasset, Paris, 2003.*
- *Habermas Jurgen,* ***«The Unity of Reason in the diversity of its Voices»*** *in Post metaphysical Thinking, MIT English Translation, 1992.*
- *Heidegger. M.,* ***Acheminement vers la parole****, Trad. Beaufret, Brokmeier, éd. Gallimard, Paris, 1976.*
- *Hugh J. Silverman,* ***Gadamer And Hermeneutics****, 1991 Routledge: New York.*
- *Imre Lakatos,* ***Proofs and Refutations****, Trad. Fr. J. Worall: Preuves et refutations, 1984.*
- *Léotard Jean Francois,* ***«Histoire universelle et différences culturelles»*** *Critique 41, May 1985.*
- *R. Rorty, Objectity,* ***Relativism and Truth****, vol. I, Cambridge University Press, 1991.*
- *Richard RORTY, 1991,* ***Objectivity, Relativism, And Truth****. Volume Cambridge University Press.*
- *Ric£ur, Paul,* ***«De l'Absolu . la sagesse par l'Action»****, Lectures 1 autour du politique, eds. Du seuil 1991.*
- *Rorty, R.:* ***The linguistic turn, Essays in philosophical Method****, edited by R. Rorty, 1997.*
- *S. Haak,* ***Philosophy of logics****, 1998, Cambridge UP.*
- *Searle Jean,* ***Speech acts****, Cambridge University Press, 1969, Trad. Fr.: Les actes du langage. Ed. Harmann, Introduction de O. Ducrot, Paris, 1972.*
- *TAHA (Ab.),* ***Langage et philosophie, Essai sur les structures linguistique de l'ontologie****, publication de la faculté de Rabat, Impr. Fédala, 1979.*
- *W.V. Quine,* ***Word and object****. M.I. Press, 1960 Cambridge, Mass*
- *Weil Eric,* ***Logique De La Philosophie****, Paris, Vrin 2ème, 1967.*
- *Yassine Abdessalam,* ***Islamiser la modernité****; ed. Al ofok impression 1998.*